


Princeton University Library
32101 075938553

Khū'ī al-Murtaḍawī

هـذا

كتاب كشف الحجاب

المشتمل على بيان ماهو من وجوه اعجاز

بعض آيات الكتاب الكريم والقرآن العظيم

من تأليفات العبد الاحقر الاقل

الشيخ مصطفى الخوئى المرتضوى،

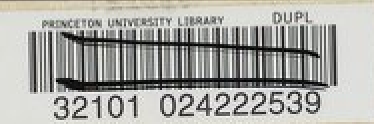
عفى الله عنه

شركت چاپخانه خراسان

كشف الحجاب

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين و نستهد

الحمدلله الذی کشف الحجاب فی کتابه عن وجوه اعجازه بفصل خطابه والصلوة والسلام علی نبیه محمد وخلفائه واللعنته الدائمة علی کافة اعدائه من الان الی یوم لقائه (و بعد) فیقول العبد الاقل مصطفی بن مرتضی الخوئی حشرهما الله تعالی مع الائمة المعصومین صلواة الله وتسلیماته علیهم اجمعین ان هذه رسالة وجیزة کتبتها خالصا لوجه الله وطلبا لمرضاته عج را جیا لان ینتفع بها بعض من اخوانی المؤمنین وفقهم الله تعالی فی الدنیا والدین وجعلتها ذخرا لیوم الدین و سمیتها بکشف الحجاب عن بعض وجوه اعجاز الکتاب المبین (حیث ان المختصر مشتمل علی حل اشکال خطر ببالی فی هذه الایام وهوان مضارع کان فی بعض الموارد مجزوم بالسکون وفی بعض منها مجزوم بحذف النون بل فی آیة منها قدجمع الامران و هو فی سورة لقمان حیث قال یابنی انها ان تك مثقال حبة من خردل فتکن فی صخرة او فی السموات او فی الارض یات بها الله (وتقریره ان قوله فتکن فی صخرة کماتری مجزوم بالسکون مع انه معطوف علی فعل الشرط و هو کان مجزوما بحذف النون فکیف صار المعطوف مجزوما بالسکون والمعطوف علیه مجز وما بحذف النون و کیف التوفیق فی ذلك (هذا محصل الاشکال ولم ارا حدا من المتقدمین و المتاخرین ان یجعله عنوانا ویبحث عنه ثم جاء بصدد دفعه لا اجمالا ولا تفصیلا (والغرض من وضع هذه الرسالة وتحریرها لیس دفع الاشکال خاصة بل المقصود منه انما هو الکشف عن الملاك فی اصل المسئلة ببیان ما یمتاز به مورد الجزم بالسکون عن مورد الجزم بحذف النون ویتمیز به مورد الثبوت عن مورد السقوط علی وجه یحصل به المیزان الکلی فی تشخیص الموارد بعضها عن بعض بعد بیان ما ذکره القوم فی المقام والاشارة الی فساده بنحو یکشف عن المرام



القول في ذكر الاشكال

(قال بعضهم يختص كان بجواز حذف نون مضارعها المجزوم بالسكون نحو ولم اك بغيا بشرط عدم اتصاله بضمير نصب ولاساكن ومن ثم لم يجز في نحو لم يكنه ولم يكن الله ليغفر لهم انتهى (ومحصله ان ضمير النصب انما يتصل باخر الكلمة وهوالنون واتصاله به موجب لثبوته كماان اتصاله بساكن يوجب التقاء الساكنين و هو ايضا موجب لثبوته هذا محصل كلامه لكنه فاسد (والكشف عنه يتوقف على بيان ان كلامه هل هوناظر الى بيان الخصوصية في الموردين اوالى بيان الملاك في اصل المسئلة (فنقول انه لايمكن ارادة الاول في المقام ضرورة انه اولا مناف لظاهر الشرط لظهوره في بيان الملاك (وثانيا ان الموارد وخصوصياتها ممالايعدولايحصى فذكر الموردين لاينفع في المقام فانه لايوجب الغناء عن سائر الموارد وح يجب عليه اما ذكر البواقي واستقصائها او الاعراض عما ذكره بالكلية وبيان الميزان الذي هو الملاك في المسئلة (ومن المعلوم ان الثاني هوالمتعين اذالاول مشتمل على تكلف لايرتكبه ذومسكة فكان من الواجب عليه بيان ملاك مطرد في جميع الموارد من غير تعرض لبيان خصوصية من الخصوصيات فانه يحصل انفهامها بمعونة الملاك من غير تكلف كمالايخفى (وثالثا ان التقاء الساكنين ليس بشيئى فان وجوده لايوجب الثبوت كما ان عدمه لايوجب السقوط والمثال الذي ذكره ليس الثبوت فيه معلولا منه وانما هو معلول من كون الاسم مذكورا في الكلام حقيقة اوحكما فانه يوجب الثبوت مطلقا سواء كان الاسم المذكور في الكلام محلى باللام كما في المثال ام لا كما في قوله عج لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وسياتي تفصيله (فظهر مما ذكرنا ان الاول لايمكن ارادته (وكذالايمكن ارادة الثاني ايضا ضرورة انه مع ان المعتبر كون الشرط كالمانع امرا وجوديا لاعدميا يقتضي ثبوت النون في الموردين خاصة و سقوطه فيما عداهما من سائر الموارد الغير المتناهية والحال ان الامر ليس كذلك بالضرورة وذلك معني فساده (مع ان ماذكره منقوض

بماهو مجزوم بالسكون ولم يتصل بضمير نصب ولاساكن كقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد و قوله ولم يكن له شريك في الملك وقوله الم تكن اياتي تتلى عليكم وقوله ولم اكن بدعائك رب شقيا وقوله الم تكن ارض الله واسعة الى غيرذلك مما لايكاد ان يحصى وذلك معنى فساده (و ذكر في التصريح مايقتضي العجب فانه زعم ان التخفيف منشأ لحذف النون حيث قال و منها اى ومن الامور المختصة بكان ان لام مضارعها وهو النون يجوز حذفها تخفيفا و صلالا وقفاص على ذلك ابن خروف والى الجواز اشار الناظم بقوله(ومن مضارع لكان منجزم) بحذف نون وهو حذف ماالتزم) وذلك بشرط عدم كونه مجزوما بالسكون حال كونه غير متصل بضمير نصب ولامتصل بساكن نحو ولم اك بغيا وان تك حسنة يضاعفها اصلهما اكون وتكون فحذفت الضمة للرفع و الواو لالتقاء الساكنين والنون للتخفيف ووقع ذلك في التنزيل في ثمانيه عشر موضعا انتهى (و فيه ان التخفيف لايعقل ان يكون علة للحذف والا لكان مطردا و اطراده يقتضي ان لايوجد مضارع مجزوم بالسكون في مورد وهو ممالايقبل الالتزام و اختصاصه ببعض دون بعض مناف لاطراده (مع ان توهم جواز الحذف يقتضي جواز الذكر في قوله ولم اك بغيا و قوله و ان تك حسنة يضاعفها وامثالها وهو كماترى غلط واضح لايجوزه احد(واوضح منه غلطا تخصيص التخفيف بالوصل (فتفكيكه بين الوصل والوقف كتصريحه بوقوعه في التنزيل في ثمانية عشر موضعا دليل قطعي على فساده فالتوهم لامحصل له (و ذكر في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى ولم تك شيئا حيث قال اصله لم تكن حذفت النون لكثرته في الكلام فكانه جزم مرتين انتهى (وفيه ان كثرة حذف النون في الكلام كمازعمه ممنوع اولا كيف و ثبوتها في غاية الكثرة كما سيظهر انشاءالله تعالى وسقوطها في غاية القلة (و يشهد على ذلك التصريح من صاحب التصريح بوقوع الحذف في التنزيل في ثمانية عشر موضعا (وكونه نافعالما يرومه ممنوع ثانيا كيف و القليل منه

ولوكان فى غاية القلة كاف فى النقض (و كونه مجزوما مرتين ولو تشبيها ممنوع ثالثا كيف و كل جازم يجزم المضارع مرة واحدة فانه يجزمه اما بالسكون كما هوالحال فى الصحيح نحو لم يضرب و اما بحذف الحرف كماهوالحال فى المعتل نحو لم يدع (والامر فى المقام ايضا كذلك اذلايجوز انجزامه مرتين بان ينجزم فى الاولى بالسكون وفى الثانية بحذف النون والا لكان مضارع كان فى جميع الموارد مجزوما بحذف النون ولا يوجد مضارع مجزوم بالسكون اصلا ولو فى مورد واحد وتقدم انه ليس قابلا للالتزام (فتعليله مناقض لتفريعه وصدر كلامه قاتل لذيله وذلك معنى فساده فالتوهم لامعنى له (ومن جميع مابيناه يظهر لك فساد ماذكره فى مجمع البحرين فى تفسير قوله عج لم يك ينفعهم الاية حيث قل اصله يكون فلما دخل عليها لم جزمتها فالتقى ساكنان فحذفت الواو فبقى لم يكن فلما كثر استعماله حذفوا النون تخفيفا فاذا تحرك اثبتوها كقوله تعالى لم يكن الذين كفروا الى اخرما ذكره قه (ومن العجائب ماتوهم بعض القراء ان قوله فتكن فى صخرة انما هوبكسر الكاف لا بضمها بزعم انه من وكن يكن لا من كان يكون (كما قال فى مجمع البيان وفى الشواذ قرائة عبدالكريم الخرزى فتكن فى صخرة بكسر الكاف الى ان قال ومن قرء فتكن فهو من وكن يكن اذ استقر فى وكنه انتهى (والعجب ان البيضاوى فسر الاية على طبق القرائة المذكورة فانه جعل وكن الحبة فى صخرة اوفى السموات اوفى الارض بمعنى خفائها فيها وذلك يدل على تحسينه لها حيث قال فى تفسير قوله عج فتكن فى صخرة او فى السموات اوفى الارض نزه فى اخفى مكان واحرزه كجوف صخرة او اعلاه كمحدب السموات اواسفله كمقعر الارض وقرء بكسر الكاف من وكن الطائر اذا استقر فى وكنه انتهى (اقول ولا يخفى فساد ما ذكره ضرورة ان الوكن كالوكر ماوى الطائر وعشه ولا فرق فيهما الا ان الوكر اعم والوكن اخص منه وبه صرح فى القاموس حيث قال الوكر عش الطائر و ان لم يكن فيه و قال

فى الوكن وكن الطائر بيضه وعليه يكنه حضنه انتهى فانك ترى اعتبر فى الوكن كون الطائر فيه على وجه مخصوص واطلق فى الوكر وقال وان لم يكن فيه (وذلك معنى ما ذكرناه من ان الوكر اعم والوكن اخص منه (فكون الوكن مختصا بماوى الطائر وعشه على وجه مخصوص دليل قطعى على فساد التوهم اذ لا يجوز استعماله فى المقام فانه لا يصح ان يقال و كنت الحبة اوتكن فى صخرة اوفى السموات اوفى الارض كيف وهو مضحك للثكلى لما عرفت ان الوكن ماوى الطائر وعشه على وجه مخصوص وليس ماوى للحبة و عشالها بالضرورة فلا يعقل ان يصدر مثل هذا الكلام عن عاقل فضلا عمن هو خالق العقل والعقلاء فالقرائة المذكورة غلط صرف و جزاف محض فما توهمه القارى لا محصل له (وبعد الاغماض عنه ان قوله فتكن فى صخرة او فى السموات او فى الارض لوكان معناه خفاء الحبة فيها كما زعمه البيضاوى لزم انتفاء الجزاء عند انتفاء الخفاء وذلك يقتضى ان لا ياتى بها الله سبحانه عند ظهورها فيها و فساد اللازم بين ضرورة انه تعالى ياتى بها مع ظهورها وخفائها كيف وهو ضرورى غير قابل للانكار وذلك دليل قطعى على فساد ماتوهمه فالتوهم فاسد لا معنى له (واعجب من ذلك ماتوهمه النيسابورى فى المقام حيث انه توهم فى الاية اشكالا فانه ذكر فى تفسيرها سؤالا وجوابا (حيث قال سؤال الصخرة لابدان تكون فى السموات اوفى الارض فما الفائدة فى ذكرهما (الجواب على قول الظاهريين من المفسرين ظاهر لانهم قالوا الصخرة هى التى عليها الثور وهى لا فى الارض ولا فى السماء (وقال اهل الادب فيه اضمار والمراد فى صخرة اوفى موضع آخر من السموات والارض انتهى (اقول ولا يخفى فساد اصل السؤال ضرورة ان معنى قوله فتكن فى صخرة كون الحبة فى صخرة هى فى السموات اوفى الارض يعنى ان السموات او الارض ظرف للصخرة وهى ظرف للحبة ومعنى قوله اوفى السموات او فى الارض كون الحبة فى السموات اوفى الارض يعنى ان السموات او الارض ظرف للحبة هذا

معنی الایة والمراد افادة ذلك المعنی وقد تری الفائدة فی ذکرهما وذلك معنی فساد السؤال بقوله فما الفائدة فی ذکرهما (وبعد فساد اصل السؤال لایبقی مجال للجوابین فان فساد الاصل مستلزم لفساد الفرع (وبعد الاغماض عن فساد السؤال لااشکال فی فساد الجوابین (والامر فی الاول واضح ضرورة ان صخرة فی قوله فتکن فی صخرة نکرة مخصصة فلایجوز ان یراد بها الصخرة التی علیها الثور کمازعمه المجیب والالوجب ان یقال فتکن فی الصخرة فنکارة المجرور دلیل قطعی علی فساد التوهم فالجواب فاسد لامعنی له (والامر فی الثانی اوضح ضرورة ان الاضمار بمقتضی کونه مخالفا للاصل قبیح فی حد ذاته واقبح فی کلامه تعالی (وبعد الاغماض عنه ان الایة ح کان مرجعها الی معنی غیر محصل اذ المراد به لو کان ماذکره المجیب لکان معنی الایة انها فتکن فی صخرة واقعة فی موضع من السموات والارض او واقعة فی موضع آخر منهما وذلك یقتضی ان تکون الحبة مطلقا فی صخرة ولاتکون فی السموات ولا فی الارض (مع ان هذا المعنی لیس معنی الایة بالضرورة کیف ومعنی الایة اجنبی عنه ومغائر له فلایجوز حمله علی ما ذکره بل المراد به ماذکرناه من ان الحبة فتکن فی صخرة هی مظروفة للسموات اوالارض اوهی فی ظرفها وهو السموات اوالارض وهذا المعنی هو المراد من الایة وعبارته منحصرة فی قوله فتکن فی صخرة اوفی السموات او فی الارض فلا اشکال حتی یحتاج الی الاضمار وذلك معنی فساده (فظهر ان السؤال کالجوابین فاسد وان شیأ منهما لامعنی له (وبعد الکشف عن فساد ما ذکروه ینکشف بقاء الاشکال علی حاله وعدم اندفاعه بما ذکروه (فلابد لنا من بیان مایمتاز به مورد الجزم بالسکون عن مورد الجزم بحذف النون وبعد بیانه یندفع الاشکال ولا یبقی للتوهم بوجه مجال (واذا عرفت ذلك فاعلم ان مضارع کان فی بعض الموارد کان مجزوما بالسکون وفی بعضها کان مجزوما بحذف النون (وهذا الاختلاف لایعقل ان یکون خالیا عن السر والنکتة و عاریا عن الوجه و الحکمة

القول فی بیان حقیقة کان

کیف وقد وقع ذلك الاختلاف فی الکتاب الکریم والقرآن العظیم الذی هو معدن النکات والدقائق اللطیفة ومنبع الرموز والاسرار الشریفة کیف وهو صنع جمیل مشتمل علی وضع عجیب و مخترع جلیل جامع لترکیب غریب (حیث ان کل جزء من اجزاء کلامه من کلماته و حروفه ومواده وهیئاته موضوع فی محله علی وجه یدل علی کونه خارجا عن طوق البشر و کاشفا عن قدرة خالق الجن والبشر (ومع ذلك کیف یمکن ان یجوز احد کونه خالیا عن السر والنکتة وعاریا عن الوجه والحکمة کی یتوهم جواز کل واحد من الثبوت والسقوط فی الموارد کما تقدم فی کلام الناظم وغیره ضرورة انه مخالف لوضعه وترکیبه ومناف لعظمة شانه وجلالة قدره فیجب ان یکون الاختلاف ناشیا عن السر وکاشفا عن الملاك المطرد ومعلولا عنه لیمتاز به الموارد بعضها عن بعض علی وجه اتم (فلابد لنا من تحقیقه وبیانه (وکشف الحجاب عن ذلك یتوقف علی بیان حقیقة کان (فنقول بعونه تعالی انه آلی بالذات واستقلالی بالعرض حیث ان ذاته هو النسبة الثبوتیة الواقعة فی القضیة سواء کانت حملیة نحو زید قائم اوغیر حملیة (ولا فرق فی ذلك بین کونها ظرفیة نحو المودة بینی وبینك اواستقراریة نحو زید فی الدار او اختصاصیة نحو له ولد اوشریك اونشوئیة نحو انه من الخاسرین او فعلیة نحو زید یقوم وامثال ذلك من القضایاه (والنسبة علی کلا التقدیرین ربط بین الامرین (والربط وان کان معنی حرفیا وآلیا الا انه ملحوظ بلحاظ استقلالی فهو بعد کونه ملحوظا بهذا اللحاظ صار کونا وبعد کونه معروضا لهیئة الماضی صار کان وهذا معنی کونه آلیا بالذات واستقلالیا بالعرض (والنقص اثر الآلیة اذ الربط لایتحقق بدون الطرفین فلایتم بالاسم وحده بل یحتاج فی مرحلة الافادة الی الخبر (وهذا معنی کونه ناقصا بخلاف التام فانه یتم بفاعله وحده بمقتضی کونه استقلالیا بالذات نحو کان الامر ای وقع و مضی یعنی شد و گذشت (والنسخ اثر الاستقلال اذ المفروض ان النسبة قائمة معه والقضیة خالیة

عنها وذلك معنى استقلاله و كونه ناسخا لها لفظا ومعنى (الا ترى ان قولنا زيد قائم مغائر لقولنا
كان زيد قائما لفظا ومعنى وقد حررنا التفصيل فى المجلد الثانى من كشف الاستار و من اراده
فليراجع اليه (وبعد الكشف عن حقيقة كان ينكشف ان مضارعه قد يلاحظ بالنظر الى الخبر و
كونه عاملا فيه بالنصب وقد يلاحظ بالنظر الى الاسم و كونه مجزوما بالسكون فى موارد و مجزوما
بحذف النون فى موارد اخر (فلابد لنا من توضيح ذلك الاجمال و بيان الملاك فى المقامين
(فنقول انه لا اشكال فى ان الخبر لابد ان يكون مذكورا فى الكلام حقيقة ضرورة انه كالمفعول
لا يقبل الاستتار اذ لا يمكن ان ينفهم من الفعل بالملازمة بمعونة الهيئة بل لابد ان يكون ظاهرا فى
القضية بخلاف الاسم فانه كالفاعل قابل للاستتار حيث انه ينفهم من الفعل بالملازمة بمعونة الهيئة
سواء كان غائبا او مخاطبا او متكلما ولا اشكال فى انها اسماء خارجة عن مدلول الفعل فان الغيبة
والخطاب والتكلم بمقتضى كونها معانى حرفية داخلة فى مدلوله والذوات خارجة عنه ضرورة
ان الغيبة مقتضى الاطلاق والخطاب والتكلم مقتضى التقيد والقيد داخل و المقيد خارج بمعنى
ان ذات الغائب لازم للغيبة وذات المخاطب لازم للخطاب و ذات المتكلم لازم للتكلم فالملزوم
داخل واللازم خارج وهذا معنى الاستتار لا مازعموه وهذا معنى كون القيد داخلا والمقيد خارجا
وهذا معنى انفهامه من الفعل بمعونة الهيئة (فظهر بما بيناه ان الاسم يقبل الاستتار والخبر لا يقبله
فيجب ان يكون مذكورا فى الكلام دائما ولا يجوز خلوه عنه فى مورد (وكونه عاملا فيه بالنصب
اثر لكونه ناسخا للقضية وعمله النصب معلول عنه وقد عرفت فيما تقدم ان النسخ اثر لاستقلاله
فعمله النصب مشترك بين كونه مجزوما بالسكون نحو ولم يكن له كفوا احد او مجزوما بحذف
النون نحو لم اك بغيا (واما الاسم فانه يجوز ان يكون مستترا صرفا و لا يكون مذكورا فى الكلام
لا حقيقة ولا حكما (ويجوز ان يكون فى حكم المذكور وهو عبارة عن خروجه عن الاستتار ولا يخرج

عنه الا بموجب سياتى بيانه (ويجوزان يكون مذكورا فى الكلام حقيقه (والاحتمال منحصر فى الثلثة المذكورة ولارابعلها (لكن الثانى منها كالثالث علامة لكون المضارع فيهما مستقلا صرفا و هوعلة للجزم بالسكون فمضارع كان فيهما دائما كالصحيح مجزوم بالسكون لانه اثر لاستقلاله الصرف والاول منها علامةلكون المضارع فيه آليا غير محض وهو علة للجزم بحذف النون فمضارع كان فيه دائما كالناقص مجزوم بحذف اللام لانه اثر الالية الغير المحضة فهو فيهما يشبه الصحيح نحو لم يضرب وفى الاول يشبه المعتل نحو لم يدع وسياتى بيانه (هذا مجمل الكلام المحقق فى المقام (ومن اراد ان يحصل له المقصود والمرام فعليه التامل فى تفصيل الكلام (وهو ان الاسم ان كان مذكورا فى الكلام حقيقه فلا اشكال فى كونه علامة لاستقلاله الصرف الذى هو علة للجزم بالسكون مطلقا سواء كانت القضية حملية والخبر منصوبا نحو قوله تعالى الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها (وقوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين (وقوله لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام (وقوله لم يكن ربك مهلك القرى بظلم و اهلها غافلون (وقوله ومن يكن الشيطان قرينا فساء قرينا وقوله ولم يكن له كفوا احد (وغير حملية والخبر ظرفا نحو قوله عز من قائل لم تكن بينكم وبينه مودة (وقوله تعالى الا تفعلوه تكن فتنة فى الارض وفساد كبير (وقوله عزشانه فلا يكن فى صدرك حرج منه (اوجارا ومجرورا نحو قوله جل جلاله لم يكن له ولد ولم يكن له شريك فى الملك (وقوله من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها (وقوله ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم (وقوله ولم يكن لهم من شركائهم شفعاء (وقوله وان يكن لهم الحق ياتوا اليه مذعنين (اومضارعا نحو قوله عج الم تكن اياتى تتلى عليكم (وقوله لم يكن الله ليغفر لهم الى غير ذلك من الموارد التى كان الاسم فيها مذكورا فى الكلام حقيقة وتقدم ان ذلك علامة لاستقلاله الصرف الذى هو علة للجزم بالسكون

وهو المطلوب (وان کان مذکورا فی الکلام حکما لا حقیقة فلا اشکال ایضا فی کونه علامة لاستقلاله الصرف الذی هو علة ثبوت النون والجزم بالسکون والمراد بالاسم هنا هو ما کان لازما للغیبة او الخطاب او التکلم وقد عرفت فیما تقدم ان الملزوم معناه حرفی والی و اللازم معناه اسمی و استقلالی ینفهم من الفعل بالملازمة بمعونه الهیئة وذکرنا ایضا ان هذا المعنی هو المراد بالاستتار لا مازعموه (واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاسم لایکون فی حکم المذکور الا بخروجه عن الاستتار والملاك فیه انما هو ذاك فهو مالم یخرج عن الاستتار لایعقل ان یکون فی حکم المذکور لکنه اذا خرج عن الاستتار بما یوجب خروجه عنه فلا اشکال فی کونه بحکم المذکور (وموجبه مختلف فی غایة الاختلاف (حیث ان الاسم قد یکون مرتبطا بما هو مذکور فی الکلام حقیقة وذلك فیما اذا کان مربوطا بمدخول رابط من الروابط بواسطته فان ذلك یوجب خروجه عن الاستتار و کونه بحکم المذکور (الاتری ان شیئا مخفیا اذا کان مربوطا بشیئی ظاهر فی الخارج لکان ذلك الشئی المربوط بمجرد الارتباط فی حکم الظاهر (نحو قوله تعالی ولم اکن بدعائك رب شقیا یعنی من بسبب خواندن توای خدا هر گز بشقاوة متصف نمیباشم (حیث ان لفظ الباء رابط للاسم بمدخوله وهو الدعاء الذی هو مذکور فی الکلام حقیقة وذلك موجب لخروجه عن الاستتار وکونه فی حکم المذکور وقد عرفت انه علامة لاستقلاله الصرف الذی هو علة للجزم بالسکون (ونحو قوله عج لم اکن معهم شهیدا یعنی من با مصاحبة ایشان هر گز بشهادة متصف نمیباشم حیث ان لفظ مع رابط للاسم بمدخوله وهو ضمیر الجمع الذی هو مذکور فی الکلام حقیقة وذلك یوجب خروجه عن الاستتار وکونه فی حکم المذکور وتقدم انه علامة لاستقلاله الصرف الذی هو علة لثبوت النون والجزم بالسکون (وکذلك الامر فی قوله عج ولا تکن للخائنین خصیما کما ان لفظ فی فی قوله فتکن فی صخرة رابط له بمدخوله وهو صخرة وهی مذکورة فی الکلام حقیقة وذلك یخرجه

عن الاستتار و یجعله فی حکم المذکور (ومن هذا الباب قوله ع ولا تکن کصاحب الحوت وقوله لم اکن لاسجد لبشر (حیث ان اللام فی قوله لاسجد وان کان رابطا لما قبله من الجملة بمدخوله وجاعلا له معلولا غائیا بالنسبة الیه الا ان الاسم فی ضمن الجملة ایضا مربوط بمدخوله الذی هو مذکور فی الکلام حقیقة وذلک موجب لخروجه عن الاستتار وکونه فی حکم المذکور و معنی او بفارسی اینست که من متصف بکون نشده‌ام و کونرا بخود نگرفته‌ام از برای اینکه سجده کنم بشررا بلکه من متصف بکون شده‌ام و کونرا بخود گرفته‌ام از برای اینکه سجده کنم تو را ای خدا (فقد تری ان المضارع فی الموارد المذکورة وامثالها کان مجزوما بالسکون للملاک الذی ذکرناه وحققناه (وقد یکون متعلقا لخبرین مختلفین بقرینة دالة علیه فان تعلق الخبر علیه مکررا یخرجه عن الاستتار ویجعله فی حکم المذکور الا تری ان شیئا خفیا ان کان متعلقا لامر من الامور مرة بعد اخری کان ذلک موجبا لخروجه عن الخفاء وکونه فی حکم الظاهر کما فی قوله تعالی و قالوا ما فی بطون هذه الانعام خالصة لذکورنا ومحرم علی ازواجنا وان یکن میتة فهم فیه شرکاء (حیث ان الواو فی قوله وان یکن میتة یفید العطف وهو ربط ولا یتحقق الربط الا بوجود الطرفین فان قوامه بهما والجملة المعطوفة کما تری مذکورة فی الکلام دون الجملة المعطوفة علیها فانها غیر مذکورة فی الکلام فلابد من کونها مقدرة فیما قبلها وهی خصوص ان کان حیا والقرینة علیها انما هی الواو والجملة المعطوفة فالکلام ح یکون مشتملا علی جملتین ملفوظه وهی المعطوفة ومقدرة وهی المعطوفة علیها وذلک معنی کون الاسم متعلقا لخبرین مختلفین و تقدم ان تعلق الخبر علیه مرة بعد اخری یخرجه عن الاستتار ویجعله فی حکم المذکور ولا یخفی ان الجملة المقدرة المعطوفة علیها فی الایة الشریفة انما هی خصوص ان کان حیا کما مر انفا ضرورة انه المناسب للجملة المعطوفة ویدل علیه قوله تعالی لکل واحد منهما السدس مما ترک ان کان له

ولد فان لم یکن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث غایة الامر ان الجملة المعطوفة علیها فی الاولی مقدرة وفی الثانیة ملفوظة (والعجب ان بعض المفسرین جعل المقدرة فی الایة خصوص ان ولد حیا لکنه فاسد لما عرفت ان المناسب للجملة المعطوفة انما هو ماذکرناه لاماذکره والاوجب ان یقال فی المعطوفة وان یولد میتة مع انه تعالی قال وان یکن میتة و ذلک معنی فساده (و کما فی قوله عج ان یکن غنیا اوفقیرا فالله اولی بهما حیث ان کلمة او مفیدة لعطف الخبر علی الخبر علی وجه التردید وقرینه علی کون المعطوف کالمعطوف علیه جملة وذلک یقتضی ان یکون الاسم متعلقا لخبرین مختلفین احدهما قوله غنیا والآخر قوله فقیرا وعرفت ان تعلق الخبر علیه مکررا یوجب خروجه عن الاستتار و کونه فی حکم المذکور (وکذا الامر فی قوله سبحانه وتعالی لم یکن شیئا مذکورا (حیث ان الخبر مقید بالوصف وهو قید والنفی راجع الی القید لا الی المقید و مقتضاه کون القید منفیا والمقید مثبتا وذلک یقتضی کون الکلام منحلا الی جملتین فصار مرجعه الی ان الانسان کان شیئا ولم یکن مذکورا وذلک معنی کون الاسم متعلقا لخبرین مختلفین احدهما قوله شیئا والاخر قوله مذکورا وتقدم ان تعلق الخبر علیه مرة بعد اخری موجب لخروجه عن الاستتار و کونه فی حکم المذکور (وکذلک فی قوله ولم یکن جبارا عصیا (ومن هذا الباب قوله عز من قائل وعلمك مالم تکن تعلم (حیث ان کلمة ما موصولة والجملة الواقعه بعدها صلة لها والصلة قید فهی مقیدة بها وذلك یقتضی الدوران بمعنی ان التعلیم دائر مدار الاتصاف وجودا وعدما ومقتضاه انحلال الجملة الواقعة بعد الموصول الی جملتین سلبیة وایجابیة فیکون ثبوت التعلیم ناشیا من نفی الاتصاف وعدم ثبوته ناشیا من ثبوته و ذلك معنی الدوران وکون الاسم متعلقا لخبرین مختلفین وقدم ان تعلق الخبر علیه مکررا یخرجه عن الاستتار ویجعله فی حکم المذکور (ومما ذکرنا یظهر الامر فی قوله عج لاینفع نفسا ایمانها لم

تكن امنت من قبل (حيث ان الجملة المشتملة على النفى فيه صفة لقوله نفسا فهو مقيد بها وقوله من قبل قيد للخبر فهو مقيد به والنفى فيها راجع الى هذا القيد فيدور نفع الايمان نفسا نفيا و اثباتا مدار اتصاف الاسم بتحقق الايمان من قبل وجودا وعدما ومقتضاه انحلال الكلام الى جملتين سلبية وايجابية فيكون نفى النفع ناشيا من نفى الاتصاف بتحقق الايمان من قبل وثبوته ناشيا من ثبوته من قبل وذلك معنى كون الاسم متعلقا لخبرين مختلفين و تقدم ان تعلق الخبر عليه مرة بعد احرى يخرجه عن الاستتار ويجعله في حكم المذكور (والامر بهذا المنوال في قوله سبحانه بل لم نكن ندعوا من قبل شيئا الى غير ذلك من الموارد التى كان المضارع فيها مجزوما بالسكون بمقتضى الملاك الذى ذكرناه وحققناه وهو المطلوب (وان لم يكن مذكورا في الكلام لاحقيقه ولاحكما وكان مستترا صرفا ولازما محضا فلا اشكال في كونه علة للجزم بحذف النون فالمضارع المجزوم في الصورتين الاوليين يشبه الصحيح فيكون مجزوما بالسكون و في هذه الصورة يشبه الناقص فيكون مجزوما بحذف النون مطلقا سواء كان شرطا ام جزاء وسواء كان خبره منصوبا مفردا ام مضارعا (نحو قوله تعالى وان تك حسنة يضاعفها (وقوله عج وان يك كاذبا فعليه كذبه وان يك صادقا يصبكم بعض الذى يعدكم (و قوله جل ذكره انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة (هذا هو مورد الاشكال الذى اوردناه في اول الكتاب (لكنه يندفع بان الاسم في المعطوف انما هو في حكم المذكور وقد عرفت انه علة للجزم بالسكون بخلاف المعطوف عليه فان الاسم فيه كان مستترا صرفا و لازما محضا للفعل (و قد عرفت انه علة للجزم بحذف النون (وهذا هو السر في التفكيك بين المعطوف والمعطوف عليه بالثبوت و السقوط (فاندفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال (وقوله سبحانه فان يتوبوا يك خيرا لهم (و قوله و لم اك بغيا (وقوله وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا (وقوله فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا بأسنا

القول فی ایراد اشکال علی الملاك

) وقوله ولم نك نطعم المسكين (و قوله الم يك نطفة من منى يمنى الى غير ذلك من الموارد التى كان المضارع فيها مجزوما بحذف النون (فتبين بما بيناه من الملاك بعد حل الاشكال امتياز مورد الجزم بالسكون عن مورد الجزم بحذف النون و تميز مورد الثبوت عن مورد السقوط و هو المطلوب (وبعد الكشف عن تحقيق الملاك فی الموارد المختلفة (فنقول ان هيهنا اشكالا لابد من حله وهو ان مقتضى ماذكرت ان يكون المضارع فی قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين وقوله ولم يك من المشركين مثل المضارع فی قوله ع ج والا تغفرلی وترحمنی اكن من الخاسرين وقوله والا تصرف عنى كيدهن اصب اليهن واكن من الجاهلين وقوله لولا اخرتنى الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين مجزوما بالسكون لا مجزوما بحذف النون ضرورة ان الاسم فی الايتين الاولیين ايضا مربوط بواسطة الرابط بمدخوله الذی هو مذكور فی الكلام حقيقة مع انه لا فرق بينهما الا فی النفی والاثبات وهو لا يصلح لان يكون فارقا فلم صار المضارع فی الايتين مجزوما بحذف النون وفی الايات مجزوما بالسكون فما رجه التفكيك وكيف التوفيق فی ذلك هذا محصل الاشكال (وينحل بان الفرق بينهما انما هو فی النفی والاثبات وهو يصلح لان يكون فارقا كيف و الاسم ليس مربوطا بمدخول الرابط فی صورة النفی فان حرف النفی ينفی اصل الارتباط بمعنى ان الرابط وان كان مقتضيا لان يربطه بمدخوله ويجعله من مصاديقه الا ان حرف النفی يمنعه عن ذلك فلا سمح لا يعقل ان يخرج عن الاستتار اذ المفروض انه لم يكن مربوطا بمدخول الرابط ومحسوبا من مصاديقه ومندرجا تحته فلابد ان يكون مستترا صرفا ولازما محضا للفعل وقد عرفت انه علة للجزم بحذف النون بخلاف صورة الاثبات فانه لا مانع من كون الاسم مربوطا بمدخول الرابط وكونه من مصاديقه وح فالاسم يخرج عن الاستتار ويكون فی حكم المذكور وقد عرفت انه علة للجزم بالسكون (فثبوت النون فی المضارع المجزوم علامة لخروجه عن الاستتار كما فی قوله ع ج

القول في ايراد اشكال اخرو دفعه

اكن من الخاسرين وسقوطه فيه علامة لعدم خروجه عن الاستتار كما في قوله تعالى لم نك من المصلين يعنى نبوديم ازمصلين وقوله ولم يك من المشركين يعبى نبود از مشركين فيجب ان يكون المضارع في صورة الاثبات مجزوما بالسكون و في صورة النفي مجزوما بحذف النون ولامناص عن ذلك ولا اشكال (ويتولد منه اشكال اخروهوان ماذكرت منتقض بقوله عج فسجدوا الاابليس لم يكن من الساجدين حيث ان الاسم فيه كماترى مربوط بمدخول الرابط بواسطته و الكلام منفى والمضارع مع ذلك مجزوم بالسكون وذلك دليل على فساد الملاك المذكور لعدم اطراده (ويندفع بان كلمة كان في الاية الشريفة ليست بناقصة ليرد الاشكال وانماهى تامة بدليل معناها حيث ان معناها عجميا هكذا ملئكه سجده كردند مگر ابليس نشد ازساجدين ضرورة ان ذلك ليس الامعنى كونها تامة بخلاف قوله لم نك من المصلين فان فيما بعده قرينة دالةعلى كونها ناقصة وهى قوله وكنا نخوض مع الخائضين وكنانكذب بيوم الدين (وكذا الامر فى قوله ولم يك من المشركين حيث ان فيما قبله مايدل على كونها ناقصة وهوقوله كان امة فى قوله عز من قائل ان ابراهيم كان امة قانتالله حنيفا ولم يك من المشركين (فظاهر انه لا انتقاض ولا اشكال فى المقام (ومن هنا ينقدح الجواب عن اشكال اخرو هوانه تعالى قال في سورة النمل ولاتكن فى ضيق مما يمكرون وقال فى سورة النحل ولاتك في ضيق ممايمكرون فيتوهم ويقال ان ثبوت النون فى الاولى وسقوطه فى الثانية دليل على جوازهما لكنه توهم فاسد ضرورة ان كلمة كان فى الاية الاولى انما هى تامة بقرينه ما قبلها وهى قوله كان عاقبة المجرمين فى قوله عج قل سيروا فى الارض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين يعنى چطور شد ولا تحزن عليهم ولاتكن فى ضيق ممايمكرون (مع ان حرف النهى يمنع عن ثبوت الارتباط على المحل كماتقدم بيانه فى النفى فثبوت النون فيها دليل قطعي على كونها تامة لاناقصة

(ومنه يظهر الامر فى سائر النواهى التى كانت النون فيها ثابتة نحو قوله تعالى ولاتكن من الغافلين وقوله عج ولاتكن مع الكافرين وقوله ع كن فى الناس ولاتكن منهم فان كلمة كان فيها وامثالها كقوله و لاتكن كصاحب الحوت كانت تامة وليست بناقصة كمالا يخفى على من تامل فيما حققناه (فتبين بما بيناه بعد حل الاشكال اطراد الملاك الذى ذكرناه (وهو ان كلما كان الاسم مذكورا فى الكلام حقيقة اوحكما فهو مجزوم بالسكون والا فهو مجزوم بحذف النون (هذا كله فى بيان وجه من وجوه اعجاز القرآن (ولاباس بان نذكر جملة منها ايضا فى المقام احكاما للمقصد و ابراما للمرام غير ان ماذكره انما يكون بصورة الإشكال لتوضيح المقال (فمن جملة الايات الدالة على المقصود) قوله عزمن قائل انك ميت وانهم ميتون (ويشكل بانه كماترى صريح فى حمل الميت على الحى والحال انهما من قبيل المتبائنين ولا يجوز حمل المبائن على المبائن ولا استعمال احدهما فى آخر (على انه لايجوز ذلك على نحو الحقيقة لانه لم يوضع له ولا على نحو المجاز لانه لا علاقة بينهما (و علاقة الاول كعلاقة التضاد من جملة المهملات كما قرر فى محله فيكون غلطا يستحيل وقوعه فى كلام الحكيم المتعال (هذا محصل الاشكال (لكنهم زعموا انه مجاز بعلاقة الاول كما يظهر ذلك من عباراتهم (حيث ان النيسابورى فسره بانك ستموت وهم ايضا يؤلون الى الموت (وقال الطبرسى قه فى مجمعه فى تفسير قوله انك ميت وانهم ميتون اى عاقبتك الموت وكذا عاقبة هؤلاء)و قال فى مجمع البحرين فى تفسير قوله وانهم ميتون اى سيموتون (وقال البيضاوى فى انواره فى تفسير الاية فان الكل بصدد الموت وفى عداد الموت انتهى (وقد ترى ان كلامنها صريح فى المجازية بعلاقة الاول (لكنه توهم فاسد (ويدل على فساده وجوه (الاول انه لامعنى لتوهم كون الاية مجازا ضرورة ان المشتق ليس موردا للمجازية كيف ولايعقل ذلك فيه اذالمادة مستعملة فى معناها والهيئة ليس معناها استقلاليا كى يتصف بالمجازية وانما معناها الى و المعنى الالى لا يمكن ان يتصف

بها وذلك معنى فساده فالتوهم فاسد لامحصل له (الثانی انه لامعنى لتوهم كون المجازية فيها بعلاقة الاول ضرورة انها ليست مصححة للحمل فی مورد فضلا عن اطرادها كيف وهی من اقبح العلائق واشنعها ولاجل ذلك لايجوز حمل المخزوب على المعمور ولاحمل الدود على العذرة ولاحمل العظم والتراب على الحی فكيف يمكن حمل الميت على الحی بالعلاقة القبيحة المذكورة وذلك معنى فساده فالتوهم فاسد لامعنى له (الثالث انه لامعنى لتفسيرها بالتفاسير المذكورة اذ من الواضح المعلوم ان شيئا منها ليس معنى للاية كيف والقضية فيها حملية والحمل اشتقاقی لكون المحمول فيها مشتملا على النسبة الناقصة المقتضية للحمل و الاتحاد (بخلاف التفاسير المذكورة فان بعضا منها ليس بقضية حملية اصلا بمقتضى ان المحمول فيه مشتمل على النسبة التامة المانعة عن الحمل والاتحاد كتفسير المحمول بانك ستموت وهم ايضا يؤلون الى الموت اوبانهم سيموتون فانك ترى ان كل واحد منهما مغاير لمعنى الاية الشريفة والمغائرة تدل على فساده فلا معنى لتفسيرها به (وبعضا منها وانكان قضية حملية الا انه مغائر لها موضوعا و محمولا و نسبة كتفسيرها بعاقبتك الموت وكذا عاقبة هؤلاء والمغائرة دليل قطعی على فساده ايضا فلا معنى لتفسيرها به (وبعضا منها ليس تفسيرا لها وانما هو ذكر تعليل لها كما صدر ذلك عن البيضاوی حيث قال فان الكل بصدد الموت وفی عداد الموت (فظهر ان شيئا من التفاسير المذكورة ليس معنى للاية الكريمة فلا معنى لتفسيرها به وذلك معنى فساد ماذكروه (فالتوهم فاسد لايكاد ان يرجع الى معنى محصل (فتبين بما بيناه عدم اندفاع الاشكال بما ذكروه وبقائه على حاله (والتحقيق فی دفعه ان القضية فی الاية المباركة حملية والحمل اشتقاقی ولا مجازية فيها اصلا و المعنى صحيح لااشكال فيه جدا (وبيانه ان كلشيئی له اقتضاء لماهو مودوع فيه ذاتا و تكوينا بحيث لايمكن انفكاكه عنه وذلك الاقتضاء مصحح للوضع والحمل وصحتهما ليس الامن بركة الاقتضاء

ويمنه ويظهر اثره بوجود الشرط وانتفاء المانع ولايظهر اثره فى العكس وذلك معنى كونه مقتضيا لاعلة تامة كالنار مثلا فانها وانكانت علة تامة بالنسبة الى الاحراق فى الصورة الاولى الاانها مقتضية بالنسبة اليه فى الثانية فيصح ان يقال النار محرقة ولو لم تحرق ابدا لوجود المانع وهو الرطوبة وانتفاء الشرط وهو الوصول (فاذا عرفت ذاك فاعلم ان كل نفس مع كونه حياله اقتضاء للموت على وجه لا يمكن تخلصه عنه لكونه موضوعا فيه ذاتا وخلقة وذلك الاقتضاء مصحح للوضع والحمل وصحتهما دائر مدار الاقتضاء وجودا وعدما فكون الحى موضوعا والميت محمولا وحمله عليه ليس معناه انه ميت بالفعل ليحصل التنافى بين الموضوع والمحمول ويرد الاشكال و انما معناه انه ميت بالاقتضاء بمعنى ان المادة فى الموضوع فعلى وفى المحمول اقتضائى ولا منافاة بين الفعلية والاقتضا اصلا فتكون القضية ح حملية من غير تكلف و الحمل اشتقاقيا من غير تعسف ويكون معنى الاية الشريفة ايضا فى غاية المتانة والنفاسة وهو انك مع كونك حيا بالفعل ميت بالاقتضاء وليس ذلك الامن بركة الاقتضاء ويمنه لكونه منشاء لحصول الاتحاد بين الموضوع و المحمول على وجه اتم وموجبا لقطع مادة التنافى من بينهما على نحو اكمل (ومن الواضح المعلوم انه اذا ارتفع التنافى من البين وحصل الاتحاد يرتفع الاشكال ولا يبقى للتوهم بوجه مجال (ومما حققناه يظهر ان قوله تعالى كل من عليها فان ايضا ناظر الى مرحلة الاقتضاء والمعنى ان كل من على وجه الارض مع كونه باقيا بالفعل فان بالاقتضاء (وهذا المعنى لمتانته كما ترى لامحذور ولا اشكال فيه لكون القضية حملية والحمل اشتقاقيا كما لايخفى (ويظهر ايضا ان قوله سبحانه كل شيئى هالك الاوجهه ايضا من هذا الباب (ولا باس لنا ان نشير الى معناه كى يتضح الامر غاية الاتضاح (فنقول ان الهلاك مقابل النجاة يقال الشيئى اما هالك اوناج (وبعض الاخبار صريح فى ذلك حيث قال ابوذر سمعت رسول الله صلعم يقول انما مثل اهل بيتي في هذه الامة كمثل سفينة

نوح من ركبها نجى ومن تركها هلك (فالايه معناها بمقتضى المقابلة كماترى ان وجهه تعالى ناج وماسواه هالك (ولا يخفى انه لايمكن ان يراد بالوجه في قوله عج الاوجهه ذاته تعالى كمازعمه البيضاوى اذالنجاة من الهلاك انما من خواص الممكن والواجب ذيل شريفه منزه عن ذلك وذكرنا تفصيله في هدية الاخوان (ثم انه لايمكن ان يراد بالوجه معناه الحقيقى الذى هوعضو مخصوص وجارحة مخصوصة والالكان معنى الاية ان كل عضومنه تعالى هالك الاوجهه ومقتضاه كونه جسما مركبا من اعضاء فيهلك جميع اعضائه و يبقى الوجه وهذا المعنى كماترى في القباحة بمكان غنى عن البيان فلابدان يراد به معناه الكنائى الذى هولازم لمعناه الحقيقى وهو الجهة اللازمة له في مرحلة الاقبال و يعبر عنها بسبيله وطريقه يقال عبدته ابتغاء وجه الله اى طلبا لسبيله وطريقه (ومثله انفقته خالصا لوجه الله (ومنه يظهر معنى قوله اينما تولوافثم وجه الله (وقوله انما نطعمكم لوجه الله (وقوله ذلك خير للذين يريدون وجه الله (وقوله والذين صبروا ابتغاء وجه الله الى غيرذلك من الموارد الصريحه في المعنى الكنائى المذكور وهذا المعنى بمقتضى كونه اعم شامل لدين الله اولا و لحملته من الانبياء والائمة عليهم السلام ثانيا ولتابعيهم من المؤمنين السالكين لسبيلهم ثالثا فان كل واحد مما ذكر انما هووجه الله بالمعنى الذى ذكرناه (و يدل على استحالة ارادة المعنى الحقيقى منه عدة من الاخبار (منها ماعن امير المؤمنين ع في حديث طويل الى ان قال واما قوله كلشيئى هالك الاوجهه فالمراد كلشيئى هالك الادينه لان من المحال ان يهلك منه كل شيئى ويبقى الوجه هواجل واعظم واكرم من ذلك و انما يهلك من ليس منه الاترى انه قال كل شيئى فان ويبقى وجه ربك ففصل بين خلقه و وجهه (ومنها ما عن الحرث بن المغيرة قال كنا عندابى عبدالله عليه السلام فسئله رجل عن قول الله تبارك وتعالى كل شيئى هالك الا وجهه فقال ع مايقولون قلت يقولون هالك كلشيئى الاوجهه فقال سبحان الله لقد قالوا عظيما

انما عنى كل شيئي هالك الا وجهه الذى يوتى منه ونحن وجهه الذى يوتى منه (ومنها ماعن ابى حمزة قال قلت لابى جعفرع جعلنى الله فداك اخبرنى عن قول الله تبارك وتعالى كل شيئى هالك الا وجهه قال يافلان فيهلك كلشيئى ويبقى الوجه الله اعظم من ان يوصف ولكن معناها كل شيئى هالك الا دينه نحن الوجه الذى يؤتى منه لم نزل فى عباد الله مادام له فيهم روية قلت و ما الروية جعلنى الله فداك قال حاجة فاذا لم يكن له فيهم حاجة رفعنا اليه فيصنع بنا ما احب (و منها ماعن ابى صلت عن الرضاع قال فقلت يابن رسول الله ص فما معنى الخبر الذى رووه ان ثواب لا اله الا الله النظر الى وجه الله تعالى فقال يا اباالصلت من وصف الله بوجه كالوجوه فقد كفر ولكن وجه الله انبيائه وحججه الذين بهم يتوجه الى الله عج والى دينه ومعرفته وقال الله عج كلشيئى هالك الا وجهه فالنظر الى انبياء الله تعالى ورسله وحججه ع فى درجاتهم ثواب عظيم المؤمنين يوم القيمة (ولا يخفى ان هذه الاخبار كماترى صريحة فى ان المعنى الحقيقى منه ليس بمراد كذلك ترى انها صريحة فى ان المعنى الكنائى منه انما هو المراد غاية الامر انه منطبق فى الخبر الاول على الدين وفى الثانى والثالث على الامام وفى الرابع على الانبياء والائمة (واما انطباقه على تابعيهم من المؤمنين السالكين سبيلهم فانما يدل عليه خبران (احدهما ماعن صفوان عن ابى عبدالله ع فى قوله عج كلشيئى هالك الا وجهه قال من اتى الله بما امر به من طاعة محمد والائمة من بعده ع فهو الوجه الذى لايهلك ثم قرء من يطع الرسول فقد اطاع الله (وثانيهما ماعن الحرث النضرى قال سئلت اباعبدالله عن هذه الاية قال كل شيئى هالك الا من اخذ الطريق الذى انتم عليه (وقد ترى انهما صريحان فى المعنى المذكور (وبعد الكشف عن صراحة الاخبار المذكورة فى المعنى الذى ذكرناه ينكشف معنى الاية وهو ان كل شيئى هالك الا دينه وحملته من الانبياء والائمة ع ومن تبعهم واطاعهم فان كل واحد منهم ناج وليس بهالك (هذا معنى الاية لا مازعمه اعداء الله وقد اشبعنا الكلام فى بيان فساد

زعمهم بمالا مزيد عليه فى كتابنا المسمى بهدية الاخوان (و الغرض من التعرض لمعنى آلاية فى المقام ارائة ان ذيلها كقوله تعالى كل من عليها فان انما هو ناظر الى مرحلة الاقتضاء كما ان قولهعج انك ميت وانهم ميتون ناظر اليها لانك قد عرفت ان معناه انك ميت بالاقتضاء و انهم ميتون بالاقتضاء و عليه لااشكال ولا محذور فى آلاية (فاندفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال (وبعد مابيناه من التقرير والبيان يظهر لك ان آلاية مع تمام ايجازها و كمال اختصارها مشتملة على مزية عظيمة و نكتة جليلة وذلك يكشف كشفا قطعيا عن الوهية جاعله و نبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله تعالى ربنا ولا تحملنا مالاطاقة لنا به (فنقول انه لايخلوا عن اشكال وهو ان التحميل اعم من التكليف فيكون شاملا للتكليف بمالايطاق والسئوال يكشف عن جوازه مع انه محال وغير جائز عقلا فيلزم ان يكون سؤاله صلعم مشتملا على ماهو ممتنع ومحال وذلك مناف لعظم شانه وعلو مقامه هذا محصل الاشكال (والبيضاوى اشار الى ذلك المعنى فى انواره حيث قال فى تفسير قوله تعالى ربنا ولا تحملنا مالاطاقة لنا به من البلاء والعقوبة او من التكاليف التى لا تفى بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بمالايطاق والالماسئل التخلص عنه انتهى (اقول انه لاشبهة فى ان ماذكره تقرير للاشكال وليس جوابا عنه و الالكان مصادرة كمالايخفى (والتحقيق فى حله ان التكليف بمالايطاق غير جائز فى جميع الامم بخلاف تحميل مالايطاق فانه كان جائزا فى الامم السالفة دون هذه الامة (و الامر فى الاول واضح ضرورة ان المكلف به فيه لابد ان يكون مقدورا للمكلف و من المعلوم ان مالا طاقة له باتيانه غير مقدور له بالضرورة فلايعقل تكليفه به من غير فرق فى ذلك بين الاوائل و الاواخر و ذلك معنى الاستحالة (وفى الثانى اوضح ضرورة ان المتعلق به فى التحميل يجوز ان يكون غير مقدور للمتحمل ومن المعلوم ان مالاطاقة له به غير مقدور له فيجوز تحميله به وذلك معنى الجواز

القول فی وجه التفکیك بين الاوائل والاواخر

(وبيانه ان التحميل معلول للمخالفة والغرض منه ارغام المتحمل حيث ان العبد اذا اصر على مخالفة المولى جاز له ان يحمله مالا طاقة له به ارغاما له الا ترى ان الناس اذا طغوا في معصية الله تعالى ابتلاهم بما لا يطيقونه ويحملهم مالا يقدرون على حمله ارغاما بما كانوا يعملون وجزاء بما كانوا يكسبون فان جزاء سيئة سيئة مثلها وذلك امر شائع متعارف لا غائلة فيه اصلا (و اما وجه التفكيك بين الاوائل والاواخر (فنقول ان الله تعالى عرض الاية وهي قوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله على جميع الانبياء واممهم فالامم السالفة ابوا ان يقبلوها فلما راى ذلك منهم ضيق عليهم وجعلهم غرضا للبلاياء والشدائد وكلفهم بتكليفات شاقة لا يطيقونها و حملهم مالا طاقة لهم به ارغاما بفعلهم وجزاء بعملهم (واما النبي صلعم فقبلها وعرضها على امته فقبلوها فلما راى منهم القبول وعلم انهم لا يطيقونها خفف عليهم ولم يجعلهم غرضا للبلاياء و الشدائد ولم يكلفهم بتكليفات شاقة لا يطيقونها ولا حملهم مالا طاقة لهم به بقوله ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به و ذلك وجه التفكيك بينهم (و بما ذكرنا يندفع الاشكال ولا يبقى للتوهم بوجه مجال (ويدل عليه ما ورد في تفسير الايه (ففي البحار في حديث طويل الى ان قال فكان فيما اوحى اليه آلاية التي في سورة البقرة قوله لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء والله على كل شيئي قدير و كانت الاية قد عرضت على الانبياء من لدن آدم الى ان بعث الله محمدا وعرضت على الامم فابوا ان يقبلوها من ثقلها وقبلها رسول الله صلعم وعرضها على امته فقبلوها فلما راى منهم القبول علم انهم لا يطيقونها (فلما ان صار الى ساق العرش كرر عليه الكلام ليفهمه فقال امن الرسول بما انزل من ربه فاجاب ص مجيبا عنه و عن امته فقال والمؤمنون كل امن بالله وملئكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله فقال جل ذكره لهم الجنة والمغفرة على ان فعلوا ذلك (فقال النبي صلعم اما اذا فعلت بنا ذلك فغفرانك ربنا

واليك المصير يعنى المرجع فى الاخرة (قل فاجابه الله جل شانه وقدفعلت ذلك بك وبامتك (ثم قال عج اما اذا قبلت آلايه بتشديدها وعظم مافيها و قد عرضتها على الامم فابوا ان يقبلوها و قبلتها امتك فحق على ان ارفعها عن امتك (فقال لايكلف الله نفسا الاوسعها لها ماكسبت من خير وعليها مااكتسبت من شر (فقال النبى صلعم لما اسمع ذلك اما اذافعلت ذلك بى وبامتى فزدنى قال ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا اواخطانا قال الله عج است اؤاخذ امتك بالنسيان والخطاء لكرامتك على (وكانت الامم السالفة اذا ماذكروا به فتحت عليهم ابواب العذاب وقدرفعت ذلك عن امتك (وكانت الامم السالفه اذا اخطاءوا اخذوا بالخطاء وعوقبوا عليه وقدر فعت ذلك عن امتك لكرامتك على (فقال النبى صا اللهم اذا اعطيتنى ذلك فزدنى فقال الله تعالى سل قال ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا يعنى بالاصر الشدائد التى كانت على من قبلنا فاجابه الله الى ذلك (فقال تبارك اسمه قدرفعت عن امتك الاصار التى كانت على الامم السالفة كنت لااقبل صلوتهم الافى بقاع من الارض معلومه اخترتها لهم وان بعدت وجعلت الارض كلها لامتك مسجدا وطهورا فهذه من الاصار التى كانت على الامم قبلك فرفعتها عن امتك (وكانت الامم السالفة اذا اصابهم اذى من نجاسة قرضوها من اجسادهم وقدجعلت الماء لامتك طهورا فهذه من الاصار التى كانت عليهم فرفعتها عن امتك (وكانت الامم السالفة تحمل قرابينها على اعناقها الى بيت المقدس فمن قبلت ذلك منه ارسلت عليه نارا فاكلته فرجع مسرورا ومن لم اقبل ذلك منه رجع مثبورا وقد جعلت قربان امتك فى بطون فقرائها ومساكينها فمن قبلت ذلك منه اضعفت ذلك له اضعافا مضاعفه ومن لم اقبل ذلك منه رفعت عنه عقوبات الدنيا وقدرفعت ذلك عن امتك وهى من الاصار التى كانت على من قبلك (وكانت الامم السالفه صلواتها مفروضه عليها فى ظلم الليل و انصاف النهار و هى من الشدائد التى كانت عليهم فرفعتها عن امتك وفرضت عليهم صلوتهم فى اطراف الليل والنهار وفى اوقات نشاطهم (وكانت الامم السالفه قدفرضت عليهم خمسين صلوة فى خمسين وقتا و هى من

الاصار التی کانت علیهم فرفعتها عن امتك وجعلتها خمسا فی خمسة اوقات وهی احدی وخمسون رکعة وجعلت لهم اجر خمسین صلوة (وکانت الامم السالفة حسنتهم بحسنة و سیئتهم بسیئة وهی من الاصار التی کانت علیهم فرفعتها عن امتك و جعلت الحسنة بعشرة و السیئة بواحدة (وکانت الامم السالفة اذانوی احدهم حسنة ثم لم یعملها لم تکتب له وان عملها کتبت له حسنة وان امتك اذاهم احدهم بحسنة ولم یعلمها کتبت له حسنة وان عملها کتبت له عشر وهی من الاصار التی کانت علیهم فرفعتها عن امتك (وکانت الامم السالفة اذا اذنبوا کتبت ذنوبهم علی ابوابهم و جعلت توبتهم من الذنوب ان حرمت علیهم بعد التوبة احب الطعام الیهم و قد رفعت ذلك عن امتك وجعلت ذنوبهم فیما بینی وبینهم وجعلت علیهم مستورة وقبلت توبتهم بلا عقوبة ولا اعاقبهم بان احرم علیهم احب الطعام الیهم (وکانت الامم السالفة یتوب احدهم من الذنب الواحد مائة سنة او ثمانین سنة اوخمسین سنة ثم لا اقبل توبته دون ان اعاقبه فی الدنیا بعقوبة و هی من الاصار التی کانت علیهم فرفعتها (وان الرجل من امتك لیذنب عشرین سنة اوثلثین سنة او اربعین سنة اومائة سنة ثم یتوب ویندم طرفة عین فاغفرله ذلك کله (فقال النبی ص اللهم اذا اعطیتنی ذلك کله فزدنی قال سل قال ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به قال قد فعلت ذلك بامتك و قد رفعت عنهم عظیم بلایاء الامم وذلك حکمی فی جمیع الامم ان لا اکلف خلقا فوق طاقتهم الحدیث (اقول ولایخفی ان ماورد فی تفسیر الایة انما هوصریح فیما ذکرناه حیث انه تعالی حکم فی التحمیل کما تری بالتفکیك بین الاوائل والاواخر بقوله قد فعلت ذلك بامتك فان معناه انی قد قبلت مسئولك وشفاعتك فلا احملهم مالا طاقة لهم به کما حملت الامم السالفة ذلك ولیس ذلك الا معنی التفکیك لکنه عج حکم فی التکلیف بالتسویة بینهما بقوله وذلك حکمی فی جمیع الامم ان لا اکلف خلقا فوق طاقتهم ولیس ذلك الا معنی التسویة (فتبین بما بیناه ان التفسیر صریح فیما ذکرناه و

انه لا اشکال اصلا ولا معنی لما ذکره البیضاوی جدا فقوله ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به یکشف کشفا قطعیا عن الوهیّة جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله عز من قائل الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البیان (حیث ان قوله الرحمن لیس موضوعا فی الکلام کما ان شیئا من الافعال الثلثة المذکورة لیس محمولا له فی الکلام اذ القضیة لیست بقضیة حملیة لفقد الاتحاد وانما هو فاعل مقدم لکل واحد منها والقضیة کنظائرها قضیة فعل وفاعل کما قرر فی محله (فالرحمن هو المعلم فی القضیة الاولی والثالثة والخالق للانسان فی الثانیة وهذا مما لا اشکال فیه (و انما یقع الاشکال فی الایة من وجوه (الاول خلو الکلام و هو قوله الرحمن علم القرآن عن متعلق التعلیم اذ الرحمن کما عرفت معلم بالکسر والقرآن معلم بالفتح وکل منهما مذکور فی الکلام ومتعلق التعلیم کما تری لیس مذکورا فی الکلام فلا بد له من وجه یجب بیانه (الثانی توسط الخلقة بین التعلیمین مع خلو الجملتین الاخیرتین عن العاطف وهو خصوصیة مختصة بهذه الایة حیث انها واجدة لهذه الخصوصیة و سائر الایات فاقدة لها (وحاصل الاشکال ان الکلام اذا کان مشتملا علی جمل متعددة فلا بد من کونها متعاطفة والا لکان الکلام شبیها بتعداد الجمل وهو فی القباحة بمکان غنی عن البیان فاشتمالها علی الخصوصیة المذکورة لا بد له من وجه یجب کشفه وبیانه (الثالث تعیین المراد من الانسان فی قوله خلق الانسان بانه هل هو العنوان او المعرف وعلی تقدیر کونه معرفا هل المراد به هو النبی ص او آدم (وعلی تقدیر کون المراد به هو النبی ص هل المراد بمتعلق تعلیم القرآن هو النبی ص ایضا او المراد به هو جبرئیل ع (فنقول ان الاشکال یرد علی کل تقدیر من التقادیر المذکورة ولا یعقل دفعه بوجه من الوجوه المذکورة (وبیانه ان المفسرین من الفریقین قد اختلفوا فی المقام فی غایة الاختلاف (حیث ان بعضهم ذهب الی ان الانسان فی قوله خلق الانسان معرف و المراد به

هو النبی صا کمافی مجمع البیان حیث قال وقیل خلق الانسان یعنی محمدا صا علمه البیان
یعنی ماکان ومایکون عن ابن کیسان (و فی مجمع البحرین حیث قال و قیل الانسان محمد ص
والبیان ماکان وما یکون انتهی (اقول فی بیان فساد ذلك القول ان القائل له ان یرید به ان
معلم القران هو النبی ص ایضا اویرید به ان معلمه هو جبرئیل (فان اراد به الاول فهو فاسد ضرورة
ان تقدیر الایة یکون ح الرحمن علم القرآن محمدا خلق الانسان یعنی محمدا علمه البیان یعنی
ماکان ومایکون وذلك مستلزم لکون التعلیم قبل الخلقة او تکررها وکل واحد من اللازمین
المذکورین مستحیل وغیر معقول فعلیه تقدیم الخلقة علی التعلیم مع ذکر العاطف معه فلابد له
ان یقول الرحمن خلق الانسان وعلمه القرآن والبیان فان عبارته منحصرة فی ذلك لافیما ذکره
الحکیم المتعال حیث انه عج ذکر الخلقة بین التعلیمین وترك العاطف فی الجملتین الاخیرتین و
جعلهما عاریتین عنه وقال الرحمن علم القران خلق الانسان علمه البیان (فقد تری ان عبارته تعالی
مغائرة لعبارة الخصم وذلك دلیل قطعی علی فساد ماذکره فالتوهم فاسد لامحصل له (وان اراد به
الثانی وهو ماذکره النیسابوری فی تفسیره حیث قال قیل هو جبرئیل ع ای علم جبرئیل القرآن
حتی نزل به علی محمد ص انتهی فهو ایضا فاسد ضرورة انه یلزم ح تقدم خلقة جبرئیل ع علی خلقة
النبی ص وذلك یقتضی ان یکون جبرئیل ع اول ماخلق الله دون النبی صلعم و بطلان اللازم بین
ضرورة انه مخالف للاخبار المتواترة الدالة علی ان اول ماخلق الله هو النبی ص دون غیره و ذلك
دلیل قطعی علی فساده (ویلزم ایضا ان یکون جبرئیل ع اشرف من النبی ص لتقدم خلقته وکونه
معلما له بدلیل قوله الرحمن علم القرآن کمازعمه (و فساد اللازم ضروری فان جبرئیل مثل
سائر الملئکة انما هو من جملة خدامه وخدام آله الطاهرین بل هو کهم من جملة خدام محبیهم
کماقالوا ع ان الملائکة لخدامنا وخدام محبینا وذلك ایضا دلیل قطعی علی فساده (وان اراد

به ان متعلق تعليم القرآن ليس هو النبي ص ولا جبرئيل ع ولا غيرهما فالفساد فيه اظهر من ان يبين ضرورة انه يلزم تحقق التعليم من غير ان يكون له متعلق و مرجعه بمقتضى كونه تناقضا صرفا وتهافتا محضا الى لغوية الكلام الشريف وصدور اللغو من الله الحكيم مستحيل وغير معقول (فظهر بما بيناه انه لا يمكن ارادة النبي ص من الانسان في قوله عج خلق الانسان مطلقا لتطرق الاشكال اليه كما عرفت على كل تقدير من التقادير المذكورة وذلك معنى فساده (وذهب بعض منهم الى ان الانسان معرف ايضا وزعم ان المراد بقوله خلق الانسان هو آدم ع والمراد بالبيان في قوله علمه البيان اسماء كل شيئي بدليل قوله عج وعلم آدم الاسماء كلها (كما في تفسير النيسابوري حيث قال وقد نقل عن ابن عباس ان الانسان آدم علمه الاسماء كلها او محمد ص او البيان القرآن فيه بيان ما كان وما سيكون الى يوم القيمة (وفي مجمع البيان حيث قال والمراد بالانسان هنا آدم ع عن ابن عباس علمه البيان اى اسماء كل شيئي واللغات كلها (و في مجمع البحرين حيث قال وقيل الانسان آدم ع والبيان اللغات كلها واسماء كل شيئي انتهى (اقول في بيان فساد ذلك القول ايضا ان القائل لابد له ان يريد به ان معلم القرآن هو آدم ع ايضا (لكنه لا يمكن له ارادة ذلك ضرورة ان القرآن مع انه ليس كتاب آدم ع يلزم ان يكون التعليم قبل الخلقة او تكون الخلقة مكررة وتقدم ان كل واحد منهما مما يستحيل ولا يحتمل فعليه كما عرفت ان يقدم الخلقة على التعليم مع ذكر العاطف معه ويقول الرحمن خلق الانسان وعلمه القرآن والبيان كما تقدم بيانه و ذلك معنى فساده (على ان التفسير المنقول عن ابن عباس انما هو اشتباه منه اذ المراد من البيان في قوله علمه البيان بقرينة القرآن في قوله علم القرآن انما هو بيان القرآن الذى هو في غاية العظمة و الجلالة لانه مشتمل على جميع الحلال و الحرام و كلما يحتاج اليه الناس فحمله على المعنى الذي ذكره في غاية القباحة والشناعة ضرورة ان تعليمه تعالى آدم ع اسماء كل شيئي ليس بتلك

المثابة العلية فانه فى جنبه مضمحل صرف بل بمنزلة انعدم كما اشار الصادق ع اليه فى تفسير قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها (ففى مجمع البيان حيث قال وقدروى عن الصادق ع انه سئل عن هذه الاية فقال الارضين والجبال و الشعاب و الاودية ثم نظر الى بساط تحته فقال و هذا البساط مما علمه (القمى قال اسماء الجبال والبحار والاودية والنبات والحيوان انتهى (و منه يظهر انه لامعنى لحمل البيان على الاسماء واللغات كما زعمه القائل ضرورة انه يقتضى ان لا يرتبط ذيل الاية بصدرها ولا يكون احدهما مناسبا الاخر وذلك دليل قطعى على فساد التوهم (وانه لايمكن ان يكون المراد بالانسان فى قوله خلق الانسان آدم ع ولا بالبيان الاسماء واللغات فى قوله علمه البيان (فظهر بما بيناه ان ماذكره فاسد والتوهم لامعنى له (وذهب بعض آخر منهم الى ان الانسان عنوان كلى وحمله فى قوله خلق الانسان على الماهية وحمل البيان فى قوله علمه البيان على النطق والكتابة وامثالهما (كما فى مجمع البيان حيث قال و قيل الانسان اسم الجنس ومعناه الناس جميعا علمه البيان اى النطق والكتابة والخط والفهم والافهام حتى يعرف ما يقول و يقال له عن الحسن و ابى العالية وابن زيد والسدى وهذا هو الاظهر الاعم (و قيل البيان هو الكلام الذى يبين به عن مراده و به يتميز من سائر الحيوانات عن الجبائى (و فى تفسير النيسابورى حيث قال و قيل علم محمدا او الانسان القرآن كما يليق بفهمهم على حسب استعدادهم ولعله يلزم من وجه الاخير شبه تكرار من قوله خلق الانسان علمه البيان (فالاول اشارة الى قواه البدنية والثانى اشارة الى قواه النطقية ويلزم منه ايضا ان يكون التعليم قبل الخلق ظاهرا الا ان يكون تفصيلا لما اجمله انتهى (اقول ولايخفى ان ذلك القول اقبح فسادا من القوانين السابقين ضرورة ان ماذكره الخصم لا دليل عليه

اصلا وليس الادعوى صرفا عاريا عن البرهان جدا فلايجوز الاصغاء اليه قطعا (على انه ان اراد مع ذلك ان معلم القرآن هو نوع الانسان ايضا ففيه مع ان الصدر و الذيل ح لايلائمان ولا يرتبط احدهما بالاخر يلزم ان يكون الانسان بجميع افراده عالما بمعانى القرآن ولا يوجد جاهل بها فى العالم (وفساد اللازم بين اذ الواقع على خلافه و الجهل ملاء الخافقين كيف و علم القرآن مودوع عند اهله من امنائه تعالى (وظنى ان اباحنيفة من هنا اشتبه و قال فى جواب الامام ع نعم (كما فى مرسلة شعيب بن انس عن ابى عبدالله ع انه قال لابى حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم قال فباى شيئى تفتيهم قال بكتاب الله و سنة نبيه ص قال ع يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ماجعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم ويلك ماهو الا عند الخاص من ذرية نبينا ص وما ورثك الله من كتابه حرفا انتهى (فظهر من بطلان اللازم فساد التفسير المذكور (وبعد الاغماض عماذكر يلزم ح اما تحقق التعليم قبل الخلقة او تكررها و قدمرت الاشارة الى استحالة اللازمين فيما تقدم (ودفع تكرر الخلقة بحمل الاول على القوى البدنية والثانى على القوى النطقية لامعنى له ضرورة ان تعددهما ليس بتحقيقى حتى يجدى للخصم وينفع له و انما هو تحليلى لا يجدى ولا ينفع له اذ التعدد التحليلى لا يوجب تكرار الخلقة اصلا كما لايخفى (و من هنا يظهر فساد دفع اللازم الاول بالاجمال والتفصيل فانه لايقبل الاجمال والتفصيل واكتفينا من وجوه فساد التفسير المذكور بالمقدار الذى ذكرناه وعند التامل ليس وجه فساده قابلا للتعداد و صالحا للاحصاء و التعرض له بازيد من ذلك موجب لتفويت الاوقات وتضييع الاعمار فالاعراض عنه اليق و احرى و الاكتفاء به احسن واولى (هذا الذى ذكرناه انما هو جملة الاقوال الصادرة من العامة والخاصة فى تفسير الاية المباركة وقد عرفت فساد الاقوال وكلما ذكروه فى تفسير ها وتطرق الاشكال

علی کل قول من الاقوال المذکورة (فیجب علینا ح کشف الحجاب عن وجهها و رفع القناع و النقاب عن جمالها حتی یتضح الامر غایة الاتضاح فنقول بعونه تعالی ان متعلق تعلیم القرآن فی قوله علم القرآن هو خصوص النبی ص (وان المراد بالانسان فی قوله خلق الانسان هو خصوص مولانا امیر المؤمنین علی بن ابیطالب ع (و المراد بالبیان فی قوله علمه البیان هو بیان القرآن الذی هو بیان کلشیئی یحتاج الیه الناس (کما ان ثامن الائمة ع الذی هو المودوع عنده علم القرآن صرح بجمیع ذلک کله (ففی البحار بالاسناد عن الحسین بن خالد عن ابی الحسن الرضا ع قال سئلته عن قول الله تعالی الرحمن علم القرآن قال علم رسول الله القرآن قلت فقوله خلق الانسان علمه البیان قال ذلک امیر المؤمنین علمه الله بیان کلشیئی یحتاج الیه الناس (وقال القمی عن ابی الحسن الرضا ع فی قوله الرحمن علم القرآن قال ع الله علم محمدا القرآن قلت خلق الانسان قال ذلک امیر المؤمنین قلت علمه البیان قال علمه بیان کلشیئی یحتاج الناس الیه انتهی (اقول ولا یخفی انه من کان علم القرآن واسراره الشریفة ودیعة عنده اذا قال صریحا ان مراده تعالی من هذه الآیة هذا المعنی فلا مجال لاحد الانکار ولا الوسوسة فی ذلک بل لابد له من التصدیق والتسلیم عند ذاک (وعلیه لا یتوجه محذور ولا اشکال اصلا و یستقیم المعنی فی غایة الاستقامة جدا (ولا ینافیه عدم ذکر المفعول الاول فی قوله علم القرآن لانه ترک ذکره لوضوحه لا لانه کان مذکورا فحذف مع اصالته اذ الحذف والتقدیر قبیح خارج عن المتعارف وترک الواضح حسن متعارف یسلکه العقلا فی کلماتهم ومحاوراتهم ادلالة قرینة المقام علیه (وان شئت توضیحا فی ذلک فاعلم ان ما ترک لوضوحه قد یکون حرفا من حروف النصب نحو اذن مثلا وذلک فیما اذا کان المضارع المنصوب الواقع بعد زمان مخصوص مذکورا فی الکلام دون ناصبه فالمقام قرینة علی ان ناصبه انما هو کلمة اذن لا کلمة ان کما زعموه (وسره ان کلمة ان تؤول مدخوله بالمصدر لتجعله مبتدء نحو قوله وان تصوموا خیر لکم او فاعلا

القول في دفع الاشكال الاول

نحو قولنا بلغني ان يضرب زيدا و مفعولا نحو علمت ان يضرب زيد بخلاف كلمة اذن فانها تجعل ما قبلها ظرف زمان لمدخولها بعكس كلمة في فانها تجعل مدخولها ظرفا لماقبلها (وبهذا البيان يظهر الامر في قولنا ياليتنا كنامعك فنفوز فوزا عظيما اي فاذن نفوز يعني في زمان المصاحبة (و قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا ياليتنا نردولانكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين اي واذن لانكذب واذن نكون يعني في زمان الرد (وفي قوله عج فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل اي فاذن نعمل يعني في زمان الرد (ومن هذا الباب قوله عز من قائل لولا آخرتني الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين اي فاذن اصدق يعني في زمان التاخير (و قوله واكن من الصالحين اي وان اصدق اكن من الصالحين فلااشكال (وقديكون ماءورا به و ذلك فيما اذا ذكر الامر والمامور في الكلام دون المامور به كقوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها اي امرنا مترفيها بالطاعة و الرشاد اذ من المعلوم ان الله لا يهلك اهل قرية الابعد اتمام الحجة ويدل عليه قوله عج وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا (وقديكون عاملا وذلك فيما اذا ذكر المعمول في الكلام دون عامله كمافي قولهم سقيا ورعيا واهلا وسهلا اي اتيت (وقوله سبحانه اذا لقيتم الذين كفرو افضرب الرقاب فانه كقولنا اذا دخلت الحرم فزيارة الامام اشارة الى بيان الوظيفة اذالمعنى انك اذا دخلت الحرم فافعل زيارته واذا لقيتم الكفار فافعلوا ضرب الرقاب (و قديكون مفعولا به و ذلك فيما اذا ذكر الفعل المتعدي مع فاعله في الكلام دون مفعوله كمافي قوله عج ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي لاتلقوا انفسكم فالمفعول به في هذه الاية كماترى ترك ذكره لوضوحه لكنه في قوله عج يخربون بيوتهم بايديهم كماترى ذكر في الكلام لخفائه فلايجوزان يترك ذكره في الكلام مع خفائه اذ لايقال يخربون بايديهم وهذا دليل على ان الملاك في الترك و الذكر انما هو الوضوح والخفاء وذلك بعينه جار في المقام حيث ان المفعول الاول في قوله علم

القرآن امر واضح یجب ترکه فی الکلام لقبح اظهاره بخلاف المفعول الثانی فانه امر خفی یجب ذکره فی الکلام لقبح ترکه (وان انکرت ذلك وکنت مصرا فی انکارك فنقول انه لا اشکال فی ان النبی صلعم بالنسبة الی تعلیم القرآن انما هو منصرف للاطلاق ضرورة انه اذا اطلق و قیل الرحمن علم القرآن ینصرف الاطلاق الیه بحیث انه یعلم کل احد بان المراد هو النبی صلعم وهو معلم القرآن بخصوصه وذلك معنی کونه امرا و اضحا یجب ترکه فی الکلام لقبح اظهاره غایة الامر انه قد خفی علی الجمیع من کثرة الظهور وغایة الوضوح (بخلاف القرآن فانه لیس منصرفا للاطلاق الا تری انه اذا اطلق و قیل الرحمن علم محمدا لا ینصرف الاطلاق الیه اذلا یعلم احد من الاطلاق المذکور ان معلم النبی صلعم هو القرآن وذلك معنی کونه امرا خفیا یجب ذکره فی الکلام لقبح ترکه (ومنشاء کونه منصرفا للاطلاق ان المفعول الاول فی قوله علم القرآن عبارة عن اسمه الشریف وهو بقرینة المفعول الثانی الذی هو القرآن موکول الی الوضوح کیف و القرآن آیة لنبوته ومعجزة لرسالته فکونه معلما للقرآن ح یکون ضروریا و ذلك معنی کونه منصرفا للاطلاق وتقدم انه موجب لوجوب ترکه فی الکلام (واما خلو الجملتین الاخیرتین عن العاطف فقد ذکر له وجهان (ذکرهما النیسابوری فی تفسیره (حیث قال جارالله الرحمن مبتدء والافعال بعده مع ضمائرها اخبار مترادفة واخلائها عن العاطف اما لان العائد قام مقام الصدر واما لمجیها علی نمط التعدید کما تقول زیدا غناك بعد فقرا عزك بعد ذل کثرك بعد قلة فعل بك مالم یفعله احد باحد فما تنکر من احسانه الی ان قال وقیل الرحمن خبر مبتدء ای هو الرحمن ثم استانف قائلا علم القرآن (و قال فی انوار التنزیل واخلاء الجمل الثلث التی هی اخبار مترادفة للرحمن عن العاطف لمجیها علی نهج التعدید انتهی (ومحصله ان قوله الرحمن اما مبتدء اوخبر لمبتدء محذوف (فعلی الاول تکون الافعال الواقعة بعده مع ضمائرها اخبارا

مترادفة له وعلى الثانى تكون جملا مستانفة (وذكر لاخلائها عن العاطف وجهين (احدهما قيام العائد مقام ماله الصدر فانه كما يخلوا عن العاطف فكذا ماهو بمنزلته (واخر مجيها على نمط تعديد النعمة كما تقول زيدا غناك بعد فقر اعزك بعد ذل كثرك بعد قلة الى آخر ماذكره (والبيضاوى ذكر الوجه الاخير خاصة (اقول انك قدعرفت فى اول المسئلة ان قوله الرحمن انما هو فاعل مقدم للافعال والقضية ليست بقضية حملية وانما هى قضية فعل وفاعل (فتوهم كونه خبرا لمبتدء محذوف كتوهم كونه مبتدء فاسد لامعنى له (ومنه يظهر فساد الوجه الاول لما عرفت انه لاعائد فى الافعال حتى يكون قائما مقام ماله الصدر فانك قد عرفت ان قوله الرحمن ليس بموضوع فى القضية حتى تكون الافعال متضمنة للعائد وانما هو فاعل مقدم فيها فلا تكون الافعال متضمنة للعائد بل تكون خالية عنه (على ان صحة دخول العاطف على نفس ماله الصدر ليس قابلا الانكار كقولنا كيف جاء زيد و كيف قام عمرو فدخوله على ماهو قائم مقامه يكون صحيحا بالاولوية (مع ان قيامه فى مقام ماله الصدر ليس بمسلم والاللزم ان لايصح قولنا زيد قام وتعدو امثال ذلك مع انه صحيح بلااشكال بل لايصح استعماله بدون العطف وذلك معنى فساده(واما الوجه الثانى فالامر فيه بين ضرورة ان كون الكلام على نمط تعديد الانعام لايمنع عن جواز دخول العاطف على الجملتين الاخيرتين فانه يصح ان يقال زيدا غناك بعد فقر و اعزك بعد ذل وكثرك بعد قلة بخلاف المقام فانه لايصح ان يقال الرحمن علم القرآن و خلق الانسان و علمه البيان (مع ان الفرق واضح بين المقامين ضرورة ان متعلق الانعام فى المثال الذى ذكره انما هو شخص واحد فى الجميع وهو المخاطب (بخلاف المقام فان المتعلق فيه مختلف لان متعلق تعليم القرآن هو النبى ص ومتعلق تعليم البيان هو وصيه امير المؤمنين ع وهذا هو الفرق بين المقيس والمقيس عليه وذاك معنى فساده (فتبين بمابيناه فسادماذكره من الوجهين وتبين ان خلو الجملتين

الاخیرتین عن العاطف لیس وجهه ماذکره من الوجهین وانما وجهه عبارة عن خصوصیة المقام وخصوصیته عبارة عن اتحاد النبی صم مع وصیه علی امیر المؤمنین ع فی تمام الجهات الا النبوة وذلک لایتحقق الا یخلو الکلام الشریف عن العاطف ضرورة ان خلوه عنه مستلزم للوصل وهو دلیل الاتحاد (بخلاف اشتماله علی العاطف فانه مستلزم للفصل وهو دلیل المغائرة فلا بد من خلوه عن العاطف لتکون القضیة اللفظیة علی طبق القضیة الواقعیة وهو کون الکلام کاشفا عن اتحادهما ودلیلا علی عظم شانهما وجلالة قدرهما (حیث ان معناه یرجع الی ان الرحمن اذا علم نبیه القرآن الذی هو جامع لعلوم الاولین والاخرین خلق علیا امیر المؤمنین بلا فصل واذا خلقه بلا فصل علمه البیان بلا فصل وهو بیان القرآن الذی هو بیان کل شیئی یحتاج الناس الیه (وذلک المعنی اللطیف یکشف عن کون مرتبتهما تحت مرتبة الالوهیة وفوق مرتبة کل ذی مراتب (ولذلک جعل ذات مقدسه فی المرتبة الاولی بقوله الرحمن ووجود نبیه محمد صلعم فی المرتبة الثانیة بقوله علم القرآن و نفس شریف ولیه علی ع فی المرتبة الثالثة بقوله خلق الانسان علمه البیان (وهذا الترتیب اللطیف اشارة لطیفة الی الوهیة جنابه وهو سلطان السلاطین الذی وسعت رحمته اهل العالمین و الی نبوة نبیه وهو محمد خاتم النبیین الذی هو اشرف الانبیاء والمرسلین والی امامة ولیه وهو علی امیر المؤمنین الذی هو بعد نبیه اشرف الخلائق اجمعین (وما ذکرناه انما هو غایة ما یمکن ان یقال فی معنی الکلام الشریف فهو یکشف کشفا قطعیا عن علو شانهما وجلالة قدرهما عند الله سبحانه (وبعد الکشف عما حققناه فی معنی الکلام الشریف ودفع الاشکالات یتولد منه اشکالان (فینبغی التنبیه علیهما فانه لیس خالیا عن الفائدة (الاول انه لا اشکال فی ان القرآن جامع لعلوم الاولین والاخرین کما هو المسلم بین الفریقین ولا شبهة فی انه تعالی بنص قوله عج الرحمن علم القران علمه نبیه وخلقه عالما بعلوم الاولین و الاخرین لکنه مناف لایة اخری و هی قوله تعالی علمه

شديد القوى والمراد بشديد القوى باتفاق المفسرين انماهو جبرئيل ع فان ما علمه جبرئيل ع
انكان عين ما علمه الله تعالى فيلزم تحصيل الحاصل وانكان غيره فيلزم ان لايكون القرآن جامعا
لعلوم الاولين وآخرنن وهذاخلف (وكل من اللازمين المذكورين ضرورى الاستحالة و
ذلك معنى التنافى (الثانى انه لاشبهة فى ان الحكيم المتعال بنص قوله علمه البيان علم عليا امير
المؤمنين ع بيان القرآن وخلقه عالما بكلمايحتاج الناس اليه (لكنه مناف لقوله ع علمنى رسول
الله ص الف باب من العلم وانفتح من كل باب الف باب فان ما علمه رسول الله ص انكان عين ما
علمه الله تعالى فيلزم تحصيل الحاصل وانكان غيره فيلزم ان لايعلمه الله تعالى بيان القرآن على
الوجه المذكور وهذا خلف (وكل من اللازمين المذكورين بديهى الاستحالة وذلك معنى التنافى
(هذا محصل الاشكالين (لكن الاول يندفع بانه لاتنافى بين الايتين اصلا ولاتهافت بينهما جدا
(حيث ان آلاية الاولى ناظرة الى بيان مراتبه العظيمة و مقاماته الجليلة الناشئة من كونه
معلما من الله عج القرآن الذى هو جامع لعلوم الاولين والاخرين (والاية الثانية ناظرة الى ذم
الناس واسكاتهم عمايقولون فى حقه فاذاً لااشكال ولا تنافى بينهما بوجه من الوجوه (وبيان ذلك
الاجمال انهم لماكانوا لايتعقلون مراتبه الحميدة ومقاماته المحمودة بل المنافقون ينكرونها و
يقولون فى حقه مالاينبغى لجنابه وينسبونه بمالايناسب مقامه ولايليق بشانه سيما فى تبليغ امامة
امير المؤمنين ع من الضلالة والغواية والنطق عن الهوى ومن تلقاء نفسه ذمهم بتنزيهه عمايقولون
فى حقه بقوله والنجم اذاهوى ماضل صاحبكم وماغوى وما ينطق عن الهوى واسكتهم بتمجيده
بقوله ان هو الاوحى يوحى علمه شديد القوى هذا تمجيد من الله تعالى بالنسبة اليه (و حاصله
ان مايقول ليس عن الهوى ولامن تلقاء نفسه وانما هو وحي من الله عج وتعليم امين وحيه جبرئيل

ومرجعه الی انکم ان لم تعلموه صاحب مرتبة عالیة من کونه عالما بعلوم الاولین والاخرین بتعلیم من الله سبحانه فاعلموه صاحب مرتبة دانیة من کونه نبیا من انبیائه ورسولا من رسله فلا تنسبوا الیه مالایناسبه ولاتقولوا فی حقه مالا یلیق به لانه مناف لعنوانه (فتبین بما بیناه ان النظر فی آلایة الاولی الی بیان عظم مرتبته وعلو مقامه وفی الثانیة الی ذم الخلق و اسکاتهم عما ینسبونه الیه من الامور القبیحة والاقوال الشنیعة فلاتنافی بین الایتین وذلك معنی اندفاع الاشکال الاول (ومنه یظهر اندفاع الاشکال الثانی وینکشف انه لاتنافی بین الایة وبین الخبر الشریف ایضا (حیث ان الایة ناظرة الی بیان عظم مرتبة علی امیر المؤمنین ع من کونه عالما بکلما یحتاج الناس الیه من الله سبحانه والخبر الشریف ناظر الی اظهار مخلوقیته و عبودیته لرب العالمین وارائة وصایته لنبیه محمد خاتم النبیین صلعم لئلا یتخذوه لانفسهم ربا من دون الله عج (فالغرض من نسبة التعلیم الی رسول الله لا الی الله تعالی هدایة الخلق الی الدین الحنیف والسبیل الرشاد وصرفهم عن الضلالة والغلو فی حقه الی توحیده ومعرفته هادیا لهم الی سواء الصراط ومع ذلك قدضل ایضا کثیر من الناس وغالوا فی حقه وکیف اذا کان متکلما علی طبق الواقع وکان ناسبا للتعلیم الی الله عج وقال علمنی الله بیان القرآن اوالف باب من العلم الخ فانه لایتحمله الاقلیل بل لا یطیقه الا الاقل لثقل الانتساب فیتخذونه ربا ویعتقدون بالوهیته ولم یقولوا بمخلوقیته وعبودیته وقالوا بخالقیته ومعبودیته (ولاجل ذلك قالوا امرنا صعب مستصعب لایتحمله الا ملك مقرب او نبی مرسل او مؤمن امتحن الله قلبه بالایمان (کما ان انتظار الوحی من النبی صم فی الوقائع ایضا من هذا الباب (و اشار الحکیم تعالی الیه بقوله ولا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیك وحیه وقل رب زدنی علما (فلاتنافی بین الایة وبین الخبر الشریف وذلك معنی اندفاع الاشکال الثانی (وبعد الکشف عن معنی الکلام الشریف ودفع الاشکالین بل الاشکالات ینکشف فساد جمیع ماصدر عن

المفسرین من العامة و الخاصة کماتقدم بیانه بمالا مزید علیه (وینکشف ایضا ان تعلیم القرآن آیة النبوة وتعلیم البیان آیة الامامة و کونه تعالی معلما لهما بعدالکشف عن عظم شانهما و جلالة قدرهما یدل علی غایة اتحادهما من ان محمد اصلعم خلیفةالله بلا واسطة وان علیاع خلیفة الله بواسطة النبی صلعم فلاواسطة بینه وبین ولیه الانبیه (والترتیب نص فی انه لافصل فی البین و ان امام الخلق بعدالنبی صم انما هومولینا علی امیر المؤمنین ع (وذلک دلیل قطعی علی حقیة خلافته وبطلان خلافة غیره وهو معنی نصوصیته فی جمیع ذلک کله (فالکلام الشریف بمعونة الروایة الواردة فی تفسیره یکشف کشفا قطعیا عن الوهیة جاعله ونبوة حامله وهووجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله سبحانه فبای آلاء ربکما تکذبان (ولایخفی انه علی قول المفسرین لایخلوا عن الاشکال حیث انهم ذهبوا الی ان ضمیر التثنیة المشتمل علی الخطاب فی قوله ربکما تکذبان راجع الی الجن والانس مع انه لم یسبق ذکرهما قبل الایة و انما ذکر هما بعد عدة آیات فی قوله یامعشر الجن والانس (ویشکل ذلک بان ارجاعه الیهما ح بمقتضی کونه مستلزما الاضمار قبل الذکر یخرجه عن القرانیة اذالاضمار قبل الذکر لیس الا تناقضا ولایعقل اشتمال القرآن علیه کیف وشانه اعظم واجل من ذلک(مع ان الضمیر فی الاضمار قبل الذکر یجب ان یکون غائبا نحو ضرب غلامه زیدا اوزید فلابدان یقال فی المقام ربهما یکذبان فان کل مورد لم یذکر المرجع فیه قبلا یجب ایتانه بالضمیر الغائب بخلاف ما اذا ذکر المرجع فیه قبلا فانه یجوز ایتانه بالخطاب نحو ایاک نعبدو وایاک نستعین (ومنه یظهر ان الواجب فی المقام تبدیل الخطاب بالغیبة بمقتضی عدم ذکر المرجع فیه قبلا والحال انه تعالی عبر بالخطاب وقال ربکماتکذبان (علی ان التوهم منتقض بالایة التی ذکر فیها لفظ الجن والانس (اذالایة بعد قوله یامعشرالجن والانس کماتری لها صدر وذیل (وصدرها مشتمل علی ضمائر اربعة کلها للجمع و

القول في تحقيق دفع الاشكال

هوقوله ان استطعتم ان تنفذوامن اقطار السموات والارض فانفذو الاتنفذون الخ (و ذيلها مشتمل على ضميرين كلاهما للتثنية وهوقوله ربكما تكذبان (ولاشبهة في ان الضمائر الواقعة في صدرها راجعة الى جماعة الجن والانس (بخلاف الضميرين الواقعين في ذيلها فانهما بمقتضى كونهما تثنية لا يمكن رجوعهما اليها ليوافق ذيلها مع صدر ها (و رجوعهما الى الجن والانس كماهو مقتضى التوهم مستلزم لوقوع التنافي بينهما (ووقوعه في كلامه تعالى مما يستحيل ولا يعقل وذلك معنى فساده (فاذاظهر فساد جريانه في الاية يظهر فساد جريانه فيما تقدم عليها بالاولوية القطعية وهوالمطلوب (وتوهم ان الضمير راجع الى الجن والانس لكونهما معهودين في الخارج لاجل ان النبي صم نبي لهما ومبعوث اليهما فلا محذور ولا اشكال اصلا (مندفع بان دليل الخصم قاصر عن اثبات مدعاه ضرورة انه يدل على ان الجن والانس امة للنبي صلعم وهو نبي لهما ولا يدل على ازيد من ذلك حيث ان كونهما معهودين يحتاج الى خصوصية حاصلة بين المتكلم و المخاطب قبل مرحلة الاطلاق اذالمعهوديه ناشئة من عهد المتكلم وقراره مع المخاطب و التزامه به بمعنى ان المتكلم يعهد ويقرر مع المخاطب ويقول له اني كلما قلت اكرم العلماء مثلا كان مرادي من الاطلاق انما هو خصوص علماء البصرة ويلتزم به المخاطب هذامعنى المعهودية المنتفي في المقام (مع ان ارادة العموم مستلزم لان يكون عموم الجن والانس مكذبين وليس كذلك لان كثيرا منهما ليسوا بمكذبين وارادة خصوص المكذبين مناف لدليله اذا دليل دليل العموم لا الخصوص (فظهر ان الوجه بكلاشقيه فاسد لا معنى له (والتحقيق ان يقال في المقام ان الضمير راجع الى الشمس والقمر في قوله عج والشمس والقمر بحسبان بمقتضى ان الشمس كناية عن الاول و القمر كناية عن الثاني (ويدل عليه ماهو صريح في المقصود فانه ذكر القمي قه في تفسيره رواية شريفه في تفسير الاية (حيث انه روى عن الحسين بن خالد عن ابي الحسن الرضاع قال سئلته عن قول الله

تعالى الرحمن علم القرآن قال الله علم محمدا القرآن قلت خلق الانسان قال ذاك امير المؤمنين ع قلت علمه البيان قال علمه بيان كلشيئى يحتاج الناس اليه قلت الشمس والقمر بحسبان قال هما يعذبان بعذاب الله قلت الشمس والقمر يعذبان قال سئلت عن شيئى فاتقنه ان الشمس والقمر اتيان من آيات الله يجريان بامره مطيعان له ضوئهما من نور عرشه وحرهما من حر جهنم فاذا كانت القيمة عادالى العرش نورهما وعادالى النار حرهما فلايكون شمس ولاقمر وانما عناهما اوليس قدروى الناس ان رسول الله ص قال ان الشمس والقمر نوران فى النار قلت بلى قال اما سمعت قول الناس فلان وفلان شمسا هذه الامة ونورا ها قلت بلى قال فهما فى النار والله ماعنى غيرهما انتهى (ولايخفى ان من نزل القرآن فى بيته اذاقال ان مراده تعالى من هذه الاية هذا المعنى يجب التصديق والتسليم ولا يجوز الانكار والتكذيب) وقوله فلايكون شمس ولاقمر اشارة لطيفة الى ان وجود المعنى الحقيقى ليس بلازم فى الكناية وانما اللازم فيها ذكر لفظه وتفهيم المراد اذالنظر فيها آلى بالنسبة الى المعنى الحقيقى واستقلالى بالنسبة الى المراد من الملزوم او اللازم فانك اذاقلت زيد طويل النجاد مثلا ينفهم منه الملزوم وهو عبارة عن طول قامته او اللازم وهو عبارة عن شجاعته وان لم يكن له نجاد فضلا عن كونه طويلا (وكذلك فى المقام لما عرفت ان الشمس والقمر كناية عن الاول والثانى فينفهمان من لفظهما و ان لم يكن فى البين شمس ولاقمر (وتوهم انه تاويل و ليس بتفسير يدفعه ان صدر الرواية الشريفة كما عرفت فيما تقدم انما هو ناظر الى التفسير فيجب ان يكون ذيلها ايضا كذلك والا فيلزم التفكيك بين الصدر والذيل وهو مما يستحيل ولا يعقل (فظهر ان الكلام الشريف ايضا بمعونة الرواية الواردة فى تفسيره يكشف كشفا قطعيا عن الوهية جاعله و نبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله عج فى حق سليمان ع قال رب اغفرلى و هب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى يعنى عرضكرد حضرت سليمان اى پروردگار من بيامرز مرا و عطيه بفرما مرا ملك وسلطنتيكه سزاوار نميشود آنملك وسلطنة ازبراى احدى بعدازمن (وهذا المعنى على الظاهر لايخلوا عن الاشكال (حيث ان سؤاله مستلزم للبخل والضنة ضرورة انه ع سئل

عن الله سبحانه ان یهب له ملکا لاینبغی لاحد من بعده (و مرجعه الی ان یجعله من مختصاته فی حیوته ولا یعطیه احدا بعد وفاته ولیس ذلک الامعنی البخل المنا فی لعظم شانه وعلومقامه (و اشار الطبرسی الی هذا الاشکال والی حله فی مجمع البیان (حیث قال فی تفسیر آلایة یسئل عن هذا فیقال ان هذا القول من سلیمان یقتضی الضن والمنافسة لانه لم یرض بان یسئل الملک حتی اضاف الی ذلک ان یمنع غیره منه (واجیب عنه باجوبة (احدها ان الانبیاء لایسئلون الا ان یؤذن لهم فی مسئلته وجاز ان یکون الله تعالی اعلم سلیمان انه ان سئل ملکا لایکون لغیره کان اصلح له فی الدین واعلمه انه لاصلاح لغیره فی ذلک ولوان احد صرح فی دعائه بهذا الشرط حتی یقول اللهم اجعلنی اکثر اهل زمانی مالا اذا علمت ان ذلک اصلح لی لکان ذلک منه حسنا جائزا ولاینسب فی ذلک الی شح وضن واختاره الجبائی (وثانیها انه یجوز ان یکون علیه السلام التمس من الله تعالی آیة لنبوته یبین بها من غیره واراد لاینبغی لاحد غیری ممن انا مبعوث الیه و لم یرد من بعده الی یوم القیمة من النبیین کما یقال انا لااطیع احدا بعدک ای لااطیع احدا سواک (وثالثها ماقاله المرتضی قه انه یجوز ان یکون انما سئل ملک الاخرة و ثواب الجنة و یکون معنی قوله لاینبغی لاحد من بعده لایستحقه بعد وصولی الیه احد من حیث لایصلح ان یعمل ما یستحق به ذلک لانقطاع التکلیف (ورابعها انه التمس معجزة یختص به کما ان موسی ع یختص بالعصا والید البیضاء واختص صالح بالناقة ومحمد ص بالمعراج و القرآن (و یدل ماروی مرفوعا عن النبی ص انه صلی صلوة فقال ان الشیطان عرض لی لیفسد علی الصلوة فامکننی الله منه فدعته ولقد هممت ان اوثقه الی ساریة حتی تصبحوا وتنظروا الیه اجمعین فذکرت قول سلیمان رب هب لی ملکا لاینبغی لاحد من بعدی فرده الله خاسئا خائبا (اورده البخاری ومسلم فی الصحیحین انتهی (اقول ومحصل الجواب الاول ان الاشکال یندفع اذاکان الاذن مجوز للسئوال ومزیلا

لقبحه (وفيه ان السؤال ان كان حسنه فلا اشكال حتى يحتاج الى الاذن وان كان قبيحا فيلزم تقدم
الشيء على نفسه ضرورة ان الاذن من حيث كونه علة لقبح السؤال مؤخر عنه ومن حيث كونه
علة لزوال القبح عنه مقدم عليه وليس ذلك الا دورا راجعا الى التناقض وهو محال وذلك معنى
فساده (والسؤال في المثال مقيد بالشرط وهو الفارق بينه وبين المقام فلا يجوز قياسه عليه
كما لا يخفى (ومحصل الجواب الثاني ان الاشكال يرد فيما اذا كان معنى الكلام الشريف انه هب
لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي الى يوم القيمة من النبيين وليس كذلك لان قوله من بعدي ليس
بمعناه الذي يرد الاشكال وانما هو بمعنى غيري حيث ان الغرض التماسه ان يجعل الملك آية لنبوته
حتى يبين ويمتاز به عمن هو مبعوث اليه وح فلا يرد الاشكال (وفيه ان قوله من بعدي بمعنى
غيري ليس على نحو الحقيقة لانه لم يوضع له ولا على نحو المجاز لعدم العلاقة المصححة للاستعمال
فيكون غلطا ولذلك معنى فساده (وعلى تقدير تسليمه ان لفظ غيري بمقتضى كونه اعم شامل
للنبيين ايضا وهو مناقض المرام لانه لا يكون مختصا بمن هو مبعوث اليه كما زعمه فيكون الجواب
مرجعه الى تقرير الاشكال لا الى دفعه وذلك معنى فساده (والامر في المثال واضح ضرورة انه
لا يجوز ان يكون بعدك بمعنى سواك لا حقيقة ولا مجازا وانما هو غلط صرف لا معنى له (ومحصل
الجواب الثالث ان الاشكال يرد فيما اذا كان المراد بالملك ملك الدنيا وكان قوله لا ينبغي
بمعناه وكان الكلام عاريا عن الحذف والاضمار (بخلاف ما اذا كان المراد بالملك ملك الآخرة
وثواب الجنة وكان قوله لا ينبغي بمعنى لا يستحقه وكان الكلام مشتملا على الحذف والاضمار
فانه لا يرد الاشكال حيث ان معنى الكلام يؤل مرجعه الى انه لا يستحقه بعد وصولي اليه احد
اذ الاستحقاق انما هو بالعمل ولا عمل في الآخرة بالضرورة لانقطاع التكليف وذلك معنى اختصاصه
به دون غيره (وفيه ان ما توهمه مخالف للضرورة والبداهة حيث ان مسؤله ليس ملك الآخرة و

ثواب الجنة بالضرورة وانما هو خصوص ملك الدنیا کما نص علیه الحکیم المتعال عقیب الایة
بقوله عج فسخرنا له الریح تجری بامره رخاء حیث اصاب والشیاطین کل بناء وغواص و صرح
به فی سورة سبا بقوله سبحانه ولسلیمان الریح غدوها شهر و رواحها شهر الی غیر ذلك من الایات
الدالة علی المقصود (فما ذکره قه بمقتضی کونه مخالفا لصریح القرآن انما هو توهم صرف و
اشتباه محض وذلك دلیل قطعی علی فساده (وبعد تسلیم ماذکره قه کان مسئوله تخصیص ملك
الاخرة له دون غیره وذلك عین تقریر الاشکال لادفعه (علی ان قوله لاینبغی لا یعقل ان یکون بمعنی
لایستحقه کما توهمه لماعرفت ان الاطلاق لیس علی نحو الحقیقة ولا علی نحو المجاز وانما هو غلط
صرف لامعنی له کما انه لامعنی لحذفه لام الجر من قوله لاحد وجعله فاعلا للفعل المذکور
(وکذا لامعنی لارتکابه علی الاضمار فی قوله من بعدی فانه بعد حذف الجار زعم ان تقدیره بعد
وصولی الیه وغیر ذلك من التکلفات الرکیکة البعیدة التی لایصدر شیئی منها عمن له ادنی حظ
من العلم (مع ان الحذف والاضمار فی حد ذاته قبیح وفی کلامه جل و علا اقبح من کلشیئی و
مفاسد ذلك التوهم لایکاد ان تحصی (وهذا الجواب بمقتضی کونه کاشفا عن عدم عصمة قائله
لایقدح بعظم شانه وعلو مقامه تغمده الله تعالی برحمته فی بحبوحة جنانه (و محصل الجواب
الرابع الذی هو المختار انه ع لم یسئل عن الله عج ان یهب له ملکا ولایهبه لغیره و الا فمع ورود
الاشکال یلزم ان لایکون نبیا ویکون من اعظم اهل الدنیا ولایلتزم بذلك احد حتی نفس المورد
انکان مسلما وانما سئل عنه تعالی ان یهب له ملکا لاینبغی لاحد من بعده بمعنی ان یجعله معجزة
مختصة به کما جعل لکل نبی معجزة مختصة به وایة لنبوته مثل العصا والید البیضاء لموسی ع و
احیاء الموتی لعیسی ع والقرآن لنبینا محمد صلعم (و توضیحه ان قوله لاینبغی لاحد من بعدی
وصف لقوله ملکا و بیان لمعنی المعجزة و کشف عن حقیقتها فان المعجزة عبارة عما لاینبغی لاحد ان یاتی

بمثلها لا في حيوة النبي ولا بعد مماته اذ الغرض من اعطاء المعجزة لنبي من الانبياء اتيانه بها و اثبات نبوته بها (ومقتضاه ان لا ياتي بمثلها احد ولو بعد مماته والا لكان ذلك نقضا لنبوته وهو محال لان مرجعه الى نقض الغرض واستحالته ضرورية غير قابلة للانكار (فالنبي سليمان ع التمس عن الله سبحانه ذلك المعنى وهو كما ترى ليس فيه شائبة بخل ولا ضنة ولا منافسة وهو جل وعز اعطى ملتمسه على وجه انم كما تلونا على جنابك بعض الايات الصريحة في المقصود ولاجل ذلك لم يات نبينا صلعم معجزته حيث انه لم يوثق الشيطان الى سحاب حتى تصبحوا و تنظروا اليه اجمعين كما هو صريح الرواية التي اوردها البخاري ومسلم في الصحيحين فانها كما ترى تدل على ان النبي ص مع قدرته على الاتيان لم يات بمثلها لتذكره قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي ومقصوده ان يكون عنوانه مبرما محفوظا فانه ص وان هم ان يوثقه الى سارية حتى ينظر اليه الناس الا انه اما تذكر الاية فتركه لئلا يكون ناقضا لنبوته (فظهر ان من اورد الاشكال في الآية يكشف عن قلة بضاعته بل عن جهالته لما عرفت تنزه الاية عنه فاندفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال (فتبين بما حققناه فساد الاجوبة الثلثة الاولة و صحة الجواب الرابع ومتانته بعد شرحه وبيان اجماله ورفع النقاب عن جمال مجمله (وح فقوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي يكشف كشفا قطعيا عن الوهية جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه و هو المطلوب (ومن جملتها) قوله جل شانه لا تاخذه سنة ولا نوم (اعلم انه اورد على الآية بعض من النصارى اشكالا وهو ان القاعدة في النفي وجوب التنزل من الاعلى الى الادنى و مقتضاه تقديم النوم على السنة دون العكس (واجاب عنه الشيخ البلاغي قه بان الاخذ بمعنى الغلبة و القاعدة فيها الترقي من الادنى الى الاعلى فيجب تقديم السنة على النوم دون العكس (و جمع الاشكال و الجواب بعض في كتابه وقال ومنه ما توهم من تاخير ما يقتضي الحال تقديمه في قوله تعالى لا تاخذه

القول في جواب الشيخ قه من الاشكال

سنة ولا نوم قال والمقتضى نوم ولا سنة للتدلى من الاعلى الى الادنى (والجواب ان مقتضى الحال هو تقديم السنة على النوم دون العكس وانكان الكلام نفيا لان الاخذ بمعنى الغلبة فالمناسب فى الاستقصاء ان تنفى اولا غلبة الضعيف وهى السنة ثم تنفى غلبة القوى وهو النوم دون العكس كما لا يخفى على غير البسطاء كما تقول لا تغلبك عشرة رجال و لا مائة فانه لوقدم المائة التى هى المرتبة العليا لزم التكرار والزيادة فى ذكر العشرة التى هى المرتبة السفلى انتهى (و محصل الكلام ان المورد رتب مقدمتين وقال ان النوم والسنة من قبيل الاعلى والادنى وكلما كان من قبيلهما يجب تقديم الاعلى فى النفى فينتج انه يجب فى النفى تقديم النوم على السنة فالمقتضى نوم ولا سنة للتدلى من الاعلى الى الادنى (واجاب عنه الشيخ قه بعد تسليم المقدمتين بان القياس لا ينتج مرامه فى الاية لان الاخذ فيها بمعنى الغلبة والقاعدة فى نفى الغلبة مقتضية لتقديم الادنى والترقى منه الى الاعلى ومقتضاه وجوب تقديم السنة على النوم دون العكس (هذا محصل الاشكال والجواب (لكنه لامحصل لهما الوضوح فسادهما (والامر فى الاشكال واضح ضرورة انه اولا نمنع المقدمة الاولى ونقول ان السنة والنوم ليسا من قبيل الاعلى والادنى وانما هما من قبيل المقدمة وذيها بمعنى ان السنة مقدمة للنوم اقتضاء (وبيانه انه لا اشكال فى ان الاعلى و الادنى من الامور النسبية الحاصلة من انضمام عدد آخر بوسائط كثيرة كالمائة والعشرة مثلا فان المائة منضمة الى العشرة بوسائط كثيرة فهى وانكانت اعلى بالنسبة الى العشرة الا انها ادنى بالنسبة الى الالف وهكذا او الحاصلة من كثرة الانضمام وقلته كالكثير والقليل فان الكثير هو الاعلى لكثرة الانضمام والقليل هو الادنى لقلة الانضمام فمائة رطل مثلا وانكانت اعلى بالنسبة الى عشرة ارطال الا انها ادنى بالنسبة الى الف رطل وذلك معنى كونهما من الامور النسبية (فقوام الاعلى والادنى انما هو بالانضمام وهو مقوم لهما ولاجل ذلك كانا من الامور النسبية واختصاصهما

القول فى بيان فساد اصل الاشكال بمنع المقدمة الاولى

بالاعداد والمقادير معلول من ذلك ايضا (فيجب فى نفى العدد والمقدار تقديم الاعلى لان نفيه ليس مستلزما لنفى الادنى (بخلاف نفى الادنى فانه مستلزم لنفى الاعلى بالاولوية فيجوز فى نفى العدد ان تقول ليس عندى مائة ولا عشرة ولا يجوز ان تقول ليس عندى عشرة ولا مائة لانه مستلزم لمحذور التكرار والزيادة (وكذا يجوز فى نفى المقدار ان تقول ليس عندى كثير ولا قليل و لا يجوز ان تقول ليس عندى قليل ولا كثير للزوم محذور التكرار والزيادة (هذا مجمل الكلام فى بيان حقيقة الاعلى والادنى (وبعد الكشف عن حقيقتهما و بيان خالتهما ينكشف معنى منع المقدمة الاولى من عدم كون السنة و النوم من قبيلهما (ويدل عليه وجوه (الاول ان من خواص الاعلى والادنى قوامهما بالانضمام وكونه مقومالهما (و منها كونهما من الامور النسبية (و منها كونها من عوارض الاعداد و المقادير ومقتضى التوهم كونها موجودة فى السنة و النوم و ليس شيئى منها موجودة فيهما اصلا كيف وهما امران متباينان مفهوما (فقد يفترق احدهما عن الاخر (وقد يجتمعان فى مورد وذلك دليل قطعى على عدم كونهما من قبيلهما فالتوهم فاسد لا محصل له (الثانى من خواصهما انه كان اثبات الاعلى مستلزما لاثبات الادنى بالاولوية ومقتضى التوهم ان يكون اثبات النوم مستلزما لاثبات السنة بالاولوية وليس كذلك بالضرورة اذ من المعلوم انه ليس اثباته مستلزما لاثباتها اصلا فضلا عن كونه بالاولوية لفقد الملازمة فيما بينهما كيف وهما امران متباينان مفهوما فقد يفترقان وقد يجتمعان وذلك دليل قطعى على عدم كونهما من قبيلهما فالتوهم فاسد لامعنى له (الثالث ان من خواصهما انه كان نفى الادنى مستلزما لنفى الاعلى بالاولوية ومقتضى التوهم ان يكون نفى السنة مستلزما لنفى النوم بالاولوية و ليس كذلك بالضرورة اذ من المعلوم انه ليس نفيها مستلزما لنفيه اصلا فضلا عن كونه بالاولوية لعدم الملازمة بينهما اصلا كيف وهما امران متباينان مفهوما فقد يفترقان وقد يجتمعان وذلك دليل قطعى

القول في بيان فساد اصل الاشكال بمنع المقدمة الاولى

على عدم كونهما من قبيلهما فالتوهم ايضا فاسد لا معنى له (فظهر من الوجوه الثلثة المذكورة عدم كونهما من قبيل الاعلى والادنى وظهر كونهما من قبيل المتباينين و القاعدة فيها ان المتبع هو ما يقتضيه الترتيب الطبيعي بمعنى ان الطبع ان اقتضى التقدم يتقدم والا فيتاخر و الترتيب الطبيعي مثلا عند اقبال الشخص الى الدنيا انما هو الولادة اولا ثم الموت ثم البعث قال تعالى و السلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا وعند اقباله الى الآخرة انما هو الموت اولا ثم الحيوة ثم البعث والنشور قال سبحانه وتعالى ولا يملكون موتا ولا حيوة ولا نشورا (وكذا الامر في تقديم السنة على النوم فانهما وان كانا امرين متباينين مفهوما بحيث يفترق احدهما عن الاخر في موردين او يجتمعان في مورد واحد كما هو مقتضى الاعم والاخص من وجه الا ان السنة في صورة الاجتماع مقتضية لترتب النوم عليها لكونها مقدمة له اقتضاء و تقدم المقدمة على ذيها طبعا وذاتا ووجودا غير قابل للانكار (وصرح بتقديمها عليه في مجمع البحرين (حيث قال في تفسير قوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم السنة فتور يتقدم النوم وقيل السنة ثقل في الراس والنعاس في العين خاصة والنوم في القلب وتقديمها في الاية عليه مع ان القياس في النفي الترقي من الاعلى الى الاسفل بعكس الاثبات قيل لتقديمها عليه طبعا انتهى (القول ولا يخفى ان قوله الترقي غلط يجب تبديله بالتنزل ولعله سهو وقع من قلم الناسخ كما لا يخفى (ثم انه يستفاد من) كلامه عدة امور ينبغي التنبيه عليها (الاول ان قوله السنة فتور يتقدم النوم اشارة الى كونها مقدمة للنوم اقتضاء كما عرفت ويستفاد منه ان ما يقع بعد النوم شبيهها بها انما هو من تتمة النوم السابق وليس هو بسنة لان شبيه الشيء انما هو شبيهه لا نفسه والا لكان راجعا الى التناقض وهو محال (الثاني ان قوله مع ان القياس في النفي الخ اشارة الى الاشكال الذي اورده المورد على الاية ويستفاد منه انه ليس من نفسه وجنابه وانما هو من قديم اورده عليها طائفة من قبله ومن بعده ونسبه الى نفسه وجعله جزءا من كتابه وهو في مقابحه بمكان

غنى عن البيان (الثالث ان قوله قيل اتقديمها عليه طبعا اشارة الى جواب الاشكال (ويستفاد منه ان القائل اجاب به عنه بعد تسليم المقدمة لكنه يرد عليه ان الجواب بعد تسليمها مستلزم لمحذور التكرار والزيادة وهو يدل على فساده (نعم لو فرض منعه عنها واجاب عنه بما ذكره لكان الجواب متينا خاليا عن الاشكال (فتبين بما بيناه ان السنة و النوم من قبيل المقدمة و ذيها لا من قبيل الاعلى والادنى كما توهمه المورد (وليس ذلك الا معنى منع المقدمة وهو معنى فسادها فالتوهم فاسد لا معنى له (وثانيا نمنع المقدمة الثانية ونقول انه يجب تقديم الادنى لان قوله لا تاخذه فى الاية يقتضى تقديم السنة على النوم (وبيانه انه لا اشكال فى ان خصوصية المادة لها مدخلية فى تقديم الاعلى او الادنى حيث ان بعض الموارد و ان كان مقتضيا لتقديم الاعلى كالمجى مثلا فانه يقتضى تقديم الاعلى فى النفى كما تقول ماجائنى عشرة رجال ولا واحد ولا يجوز ان تقول ما جائنى واحد ولا عشرة لانه مستلزم لمحذور التكرار والزيادة الا ان بعضها الاخر كان مقتضيا لتقديم الادنى فى النفى كالكفاية والغلبة ونحوهما فان كل واحد منهما يقتضى تقديم الادنى فى النفى (كما تقول لا يكفيه درهم واحد ولا عشرة ولا يغلبه عشرة رجال ولا مائة ولا يجوز فيهما العكس للزوم محذور الزيادة والتكرار (وكذا الامر فى الاخذ فانه كالكفاية والغلبة و نحوهما يقتضى تقديم الادنى فى النفى كما تقول لا تاخذ منه عشرة ولا مائه (ولا يجوز ان تقول لا تاخذ منه مائة ولا عشرة للزوم المحذور (ومنه يظهر الامر فى الاية فانه يجب فيها تقديم السنة على النوم لخصوصية الاخذ وليس ذلك الا معنى فساد المقدمة فالتوهم فاسد لا وجه له (فتبين بما حققناه فساد الاشكال لفساد المقدمتين (فما اورده على الاية ليس اشكالا من اشكالات الانسان وانما هو وسوسة من وساوس الشيطان فلا معنى للاشكال اصلا ولا مجال للوسوسة جدا كيف و التوهم مما تضحك به الثكلى وتم الكلام فى دفع اصل الاشكال كما لا يخفى (والامر فى الجواب

اوضح ضرورة انه اكثر فساد امن اصل الاشكال (و يدل عليه انه مشتمل على فساد امور ينبغي التنبيه عليها (الاول فساد تسليم المقدمة الاولى حيث انه قد ذكرنا فسادها بما لامزيد عليه و عرفت ان السنة والنوم من قبيل المقدمة وذيها لامن قبيل الاعلى والادنى فكان على المجيب قه منع المقدمة والجواب بما ذكرنا لاتسليمها و الجواب بان الاخذ بمعنى الغلبة فالتسليم فاسد والجواب لامحصل له (الثاني فساد تسليم المقدمة الثانية (حيث انه قد ذكرنا فسادها ايضا و عرفت ان خصوصية الاخذ في الاية مقتضية لتقديم السنه على النوم وح فكان على المجيب قه منع المقدمة والجواب على نحو ماذكرنا لاتسليمها والجواب بان الاخذ بمعنى الغلبة (فالتسليم فاسد والجواب لامعنى له (الثالث فساد الجواب بان الاخذ بمعنى الغلبة ضرورة ان الجواب المذكور انماله معنى فيما اذاكانت خصوصية الاخذ كالمجي مقتضيا لتقديم الاعلى في النفي و كانت الغلبة مقتضية لتقديم الادنى في النفي (واما اذاكانا متساويين في الخصوصية بان يكون الاخذ كالغلبة مقتضيا لتقديم الادنى في النفي فلامعنى لترك الاخذ بمعناه و اختيار الاخذ بمعنى الغلبه فانه يشبه الاكل عن القفا و هومضحك للثكلى فالجواب ايضا لامعنى له (الرابع فساد الجواب المذكور ايضا اذا لواخذ او كان بمعنى الغلبة لقال تعالى لاتغلبه سنة ولا نوم ولم يقل لا تاخذه ضرورة ان اطلاق الاخذ و ارادة الغلبة من غير نصب قرينة عليها قبيح لايصدر عمن له عقل فضلا عمن هو خالقه (مع انه تكلف صرف لامعنى له (الخامس فساد الجواب ايضا اذا الاخذ بمعنى الغلبة ليس على نحو الحقيقة لانه لم يوضع لها ولاعلى نحو المجاز لانه لاعلاقة بينهما وعلاقة التضاد من الاغلاط كما قرر في محله فيكون غلطا يستحيل و قوعه في كلام الحكيم المتعال فالجواب غلط صرف لامعنى له (السادس فساد الجواب ايضا اذالاخذ بمعنى الغلبه غير ملائم لمعنى الاية الشريفة حيث ان الكلام الشريف عند ذلك ينحل الى اثبات ونفي ويكون معناح انه تعالى

تاخذه سنة ونوم ولاتغلبه سنة ولانوم ضرورة ان كون الغلبة منفية ليس مقتضاه الا ذلك وهذا المعنى كماترى لايقبله اسفه السفهاء لكثرة قباحته وغاية شناعته وذلك معنى عدم كونه ملائما لمعنى الاية (بخلاف ماإذاكان الاخذ بمعناه فان معنى الاية عند ذلك مرجعه لى انه تعالى ليس مورد المجرد اخذ سنة ولانوم ومن المعلوم ان نفيه مستلزم لنفي الغلبة بطريق اولى بمعنى ان مجرد الاخذ منفي عنه تعالى بالاصالة والغلبة منفيته عنه تعالى بالاولوية (نظيره قوله سبحانه ولاتقل لهمااف اذقول اف منفي بالاصالة والشتم والضرب ونحوهما منفي بالاولوية ويسمى ذلك بمفهوم الموافقه (وهذاالمعنى الشريف اللطيف كماترى ملائم لمعنى الاية كيف وكان في كمال الحسن واللطاقة وتمام الجودة والنفاسه بل هو يكشف عن جلالة القرآن وشرافته فلايعقل ان يكون بمعنى الغلبه لقباحة المعنى وركاكته وذلك معنى فساده فالجواب فاسد لايكاد ان يرجع الى معنى محصل (فظهر من الوجوه المذكورة ان الجواب اقبح من اصل الاشكال الذي اورده النصراني (وبعد مابيناه من فساد الاشكال والجواب يظهر لك ان الاية الشريفة مع اختصارها و ايجازها ووضع كل كلمه من كلماتها على محلها ودلالة كل لفظة من الفاظها على معناها مشتملة على معنى لطيف لايدرك كنهه ولاينال اخره وذلك يكشف كشفا قطعيا عن الوهيه جاعله و نبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله عز من قائل و ما ربك بظلام للعبيد (ويشكل بان هيئة فعال عند الجمهور مفادها انما هو المبالغة فيكون معنى الاية انه تعالى لايظلم كثيرا وذلك يقتضي ان يظلم قليلا وهو محال اذ الظلم ولوكان في غاية القلة قبيح لايعقل صدوره منه عج (هذا محصل الاشكال (وصرح به في مجمع البيان في تفسير قوله وماربك بظلام للعبيد وهذا على وجه المبالغة في نفي الظلم عن نفسه للعبيد (وانما قال ذلك مع انه لايظلم مثقال ذرة لامرين (احدهما ان من فعل الظلم وان قل وهو عالم بقبحه وبانه غني عنه

لكان ظلاما (والاخر انه على طريق الجواب لمن زعم انه يظلم العباد فياخذ احدا بذنب غيره و يثيبه بطاعة غيره انتهى (والاية فى سورة حم السجدة (وقال عج فى سورة ق وما انا بظلام للعبيد (قال الطبرسى قه فى تفسيره اى لست بظالم احدا فى عقابى لمن استحقه بل هو الظالم لنفسه بارتكابه المعاصى التى استحق بها ذلك وانما قال بظلام على وجه المبالغة رداعلى من اضاف الظلم اليه تعالى وتقدس عن ذلك انتهى اقول ولايخفى ان ماذكره قه ليس دفعا للاشكال و انما هو تقرير له (وقال سبحانه وتعالى فى سورة الحج وان الله ليس بظلام للعبيد (قال البيضاوى فى تفسيره و انما هو مجاز لهم على اعمالهم والمبالغه لكثرة العبيد انتهى (و محصله انه تعالى لايظلم كثيرا لكثرة العبيد وهذا ايضا كماترى ليس جوابا عن الاشكال وانما هو تقرير له بل لامعنى له اصلا (والتحقيق انه لا اشكال حتى يحتاج الى الدفع والجواب لان هيئته فعال وانكانت تفيد خصوصية المبالغة الا انها ليست بمعنى الكثرة كى يرد الاشكال وانما هى بمعنى بلوغ الغاية (وبيانه اجمالا ان مفاد الهيئة هو المنشائية المخصوصة وخصوصيتها عبارة عن بلوغ الغاية وهذه الخصوصية وجهة للمنشائيته (وبيانه تفصيلا ان الهيئة دآله على ان الذات منشاء للمادة على وجه بلغ فى المنشائيه غايتها بحيث لايبقى منها شيئى (ونتيجه ذلك المعنى الدقيق ان الذات جاعل لكلما تقبله المادة وبلا ئمها متعلقا لها (ويدل عليه الاطراد بمقتضى ان المعنى الحرفى المشتمل على الجامع والفارق مطرد فى تمام الموارد وسار فى جميعها كقولنا غفار فان معناه مثل صبار وستار وجبار و نحوها من بلغ فى الفاعليه غايتها (حيث ان غفارا غافر لكل ذنب و هذا معنى كونه غفار الذنوب (كما ان صبارا صابر على كل بليه ومصيبة (و هذا معنى كونه صبارا على البلايا و المصائب (و كذا ستار ساتر لكل عيب (وهذا معنى كونه ستار العيوب (وكذا جبار جابر لكل كسر (و من هنا يظهر معنى كونه علام الغيوب وهذا معنى كونها داله على المبالغه وموضوعة لها لا ما زعموه

القول في دفع الاشكال وحله

(وبما ذكرنا يظهر معنى اكال فانه من بلغ في الاكلية غايتها بحيث انه اكل الكلما وضع في قباله فهو صيغة المبالغة وموضوع لها (وبهذا البيان يظهر معنى قولنا فلان مناع الخير و قتال العرب (كما يظهر معنى قوله عج وماربك بظلام للعبيد ضرورة ان القضيه سالبة والمنفى فيها ليس راجعا الى الخصوصيه فقط كي يلزم زوالها بالنفي وبقاء اصل المنشايه ليرد الاشكال بانه يلزم ان يكون الحكيم المتعال منشاء للظلم المنافى للضرورة والبداهه بل النفي كالاثبات انما هو راجع الى المنشايه ايضا فان مفاد الهيئه معنى حرفى محدثي بها (وهو وانكان مركبا من الجامع والفارق و منحلا اليهما في ظرف التحليل الا انه في الخارج معنى واحد بسيط لاتعدد ولا تركيب فيه اصلا (الاترى ان الموجود مركب من وجود وماهيه ومنحل اليهما بالنظر الى التحليل وامر وحداني بسيط بالنظر الى الخارج (فهذا المعنى الحرفى الوحدانى البسيط في الخارج كما انه في مرحاه الاثبات يثبت بتمامه جامعا و فارقا ويقال زيد ظلام كذلك في مرحلة النفي ينفي بتمامه جامعا وفارقا ويقال زيد ليس بظلام اذلايعقل التفكيك بين القضيتين بان يقال ان النظر في الموجبه الى الخارج و الثابت فيها تمام المعنى وفي السالبه الى التحليل والزائل فيها بعض المعنى وهو الخصوصية لااصل المنشايه كيف والنفي مقابل الاثبات (ومقتضى المقابله التسويه لاالتفكيك وح نقول ان مقتضى الموجبه ثبوت الظالميه لزيد ثبوتا ابديا مشتملا على تاكيد لاغايه له (ومقتضى السالبه نفي الظالميه عنه نفيا ابديا مشتملا على تاكيد لانهايه له ومرجعه انما هو الى قلع اساس الظالميه عنه على وجه لايبقى منها شيئى (و الايه الشريفه ايضا من هذا القبيل ضرورة ان الفرق واضح بينها وبين قولنا وماربك بظالم للعبيد فانه كماترى يدل على نفي الظالميه عنه لكنها مضافا الى دلالتها على ذلك داله على النفي الابدى الموكد ايضا (وقد عرفت ان الدلاله مرجعها الى قلع اساس الظالميه عنه على الوجه المذكور (فهي ح في الدلاله على النفي الابدى

بمرتبة لايعقل فوقها وفى افادة تاكيد النفى بدرجة لايتصور كنهها فالوصف لايؤدى حقها بوجه
اتم حتى انه لوقيل فى وصفها انها فى قوة تكرير و ماربك بظالم للعبيد الف مرة لكان ذالك
ايضا فى اداء حقها قليلا كيف و شانها فى افادة تاكيد النفى اعظم واجل من ذالك (و بعد
هذا البيان لامجال لتوهم اشكال فى معنى الايه ولا فى دلتها على المطلوب (على ان كلمة باء
فى الايةلها دلالة على تاكيد النفى ايضا اذفرق بينهاوبين قولنا وماربك ظلاما للعبيد ضرورة انه
كماترى خال عن الكلمة فيكون خاليا عن التاكيد الناشى منها (بخلاف الاية فانها كماترى
مشتملة على الكلمه فتكون مشتملة عليه وهذا المعنى انما هوالفارق بينهما (ومنه يظهر الامر
فى قوله عج وكفى بالله شهيدا وقولنا مازيد بقائم و نحوهما (و العبيد عام شامل لكل من كان
عبدا سواء كان عبدالله عج اوللطاغوت اولغير هما كالمملوك (ومحصله ان ذاته جل وعلا منزه
عن كونه منشاء للظلم اصلا و ساحة عظمته و جلالته مقدسة عن ذلك ابدا حتى بالنسبه الى
العبدالكافر فضلا عن غيره من احادالعبيد (وبعد هذا التقرير و البيان تعرف ان الاية مشتملة
على تاكيد فى تاكيد وذلك يكشف عن جلالة لاغها فى مرحلة افادة المقصودوينكشف منه كونها
فى الدلاله على المطلوب بمرتبة عالية لايعقل فوقهاولايتصور كنهها (وذلك يكشف كشفا قطعيا
عن الوهية جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهوالمطلوب (ومن جملتها).قوله
عج رب السجن احب الى ممايدعوننى اليه (اعلم ان قوله احب اسم تفضيل وضع لمعنى اخص
وهو زيادة فضل للمفضل على المفضل عليه ومقتضاه محبوبية الزنا ليوسف ع فى الاية و هو محال
لانه مناف لعصمته ونبوته هذا محصل الاشكال (قال فى مجمع البيان انه يسئل ويقال كيف قال
يوسف رب السجن احب الى ممايدعوننى اليه ولايجوزان يراد السجن الذى هوالمكان وان
عنى به السجن الذى هوالمصدر فان السجن معصيه كماان مادعونه اليه معصية فلا يجوزان

يريده (فالجواب انه لم يرد المحبه التى هى الارادة وانما اراد ان ذلك اخف على و اسهل (و وجه اخر ان المعنى لو كان مما اريده لكان ارادتى له اشد (وقيل ان معناه توطينى النفس على السجن احب الى من توطينى النفس على الزنا عن ابى على الجبائى انتهى (وقال علم الهدى فى تنزيه الانبياء مسئلة فان قيل كيف يجوزان يقول يوسف ع رب السجن احب الى مما يدعوننى اليه ونحن نعلم ان سجنهم له معصيه كما ان ما دعونه اليه معصية ومحبه المعصيه عندكم لا تكون الاقبيحة (الجواب قلنا فى تاويل هذه الاية جوابان (احدهما انه اراد بقوله احب الىّ اخف على واسهل ولم يرد المحبه التى هى الارادة على الحقيقه وهذا يجرى مجرى ان يخير احدنا بين فعلين ينزلان به يكرههما ويشقان عليه فيقال فى الجواب كذا احب الى وانما يريد ما ذكرناه من السهولة والخفة (والوجه الاخر انه اراد ان توطينى نفسى و تصبيرى لها على السجن احب الى من مواقعة المعصية انتهى (ومحصل الاشكال انه لاشبهة فى ان السجن فى الايه مقابل للزنا الذى هو الفعل ومقتضى المقابلة انه يجب ان يكون المراد بالسجن هو المصدر الذى هو الفعل لا المكان الذى هو البنيان المخصوص فالسجن بمعنى المكان لا يمكن ارادته (وكذا السجن بمعنى المصدر ايضا لا يمكن ارادته لان سجنهم له كالزنا معصية و حب المعصية قبيح لا يعقل صدوره عن المعصوم هذا محصل الاشكال (لكنه فاسد لا محصل له ضرورة ان السجن بمعنى المكان و ان لم يمكن ارادته لما ذكر الا انه بمعنى المصدر لا مانع من ارادته فانه ليس بمعصية بالنسبة الى يوسف ع اصلا كيف وحبه والتحمل بشدائده فرارا عن الزنا من اعظم الحسنات وافضل الطاعات بل هو يكشف عن عصمته وطهارته وذلك معنى فساده (فالاشكال الذى ذكراه كما ترى غير متين وانما المتين ما ذكرناه (ثم انهما بعد ذكر الاشكال المذكور اجابا عنه بما حاصله ان الاشكال يرد فيما اذا كان احب بمعناه وهو المحبه التى هى الارادة ولا يرد فيما اذا كان بمعنى اخف واسهل

فان معناه يرجع الى ان الحبس اخف واسهل على من الزنا و ذلك المعنى مما لا اشكال فيه اصلا (وفيه اولا انه لا اشكال في كونه بمعناه ولا داعي لان يكون بمعنى اخف واسهل ضرورة ان حبسهن له معصية بالنسبة اليهن وليس بمعصية بالنسبة الى يوسف ع كيف وهو بالنسبة اليه من اكبر الحسنات واعظم الطاعات بمعنى ان حبه الحبس فرارا عن الزنا انما هو طاعة و ليس بمعصية فما توهمه الخصم فاسد لا محصل له (وثانيا ان كون احب بمعنى اخف و اسهل ليس على نحو الحقيقة لانه لم يوضع لهما ولا على نحو المجاز لانه لا علاقة بينهما وعلاقة التضاد من جملة الاغلاط كما قرر في محله فيكون غلطا يستحيل وقوعه في كلام الحكيم وذلك معنى فساده فالتوهم فاسد لا معنى له (وثالثا انه لو كان بمعنى اخف واسهل كما توهمه الخصم لعاد المحذور من كونه بمعناه ضرورة انه ع بعد دعوتهن له الى الزنا اراد الحبس فرارا عن الزنا و لاشك ان الارادة فرع المحبة بمقتضى ان الارادة مسبوقة بها ومعلولة عنها ومقتضاه حبه الحبس و كونه بمعناه وليس ذلك الا معنى عود المحذور وهو كر على ما فر منه وذلك معنى فساده فالتوهم فاسد لا وجه له (ورابعا انه لو كان بمعناهما ودار الامر بين الحبس والزنا لعكس الامر ضرورة ان الزنا اخف واسهل عن الحبس اذ الزنا له لذة ومدته قصيرة والحبس له زحمة ومشقة ومدته طويلة ومقتضاه ترجيحه عليه وذلك معنى فساده فالتوهم فاسد لا يكاد ان يرجع الى معنى محصل (فظهر من الوجوه الاربعة المذكورة فساد الجواب الاول الذي ذكره الطبرسي وعلم الهدى قه في دفع الاشكال (واما الجواب الثاني لهما فانما مرجعه الى تقرير الاشكال لا الى دفعه و ذلك معنى فساده فالتوهم فاسد لا معنى له (فتبين بما بيناه فساد ما ذكراه من الاشكال و الاجوبه على وجه ليس لشيئ منهما معنى محصل (وبعد الكشف عن فساد الاشكال الذي ذكراه ينكشف منافاة الاشكال الذي ذكرناه (فيجب علينا حله وبيان فساده (فنقول انهم زعموا ان افعل التفضيل

موضوع لمعنى اخص وهوعبارة عن زيادة المفضل على المفضل عليه فى الفضل بعد اشتراكهما فيه وهذا المعنى مما اجمعوا عليه ولاخلاف بينهم فى ذلك (و يدل عليه قولهم بان افعل التفضيل لايجئى من الالوان و العيوب مثل احمر و اعور و نحوهما مما كانت المادة فيه من الالوان و العيوب وحكمهم بشذ وذنحو فلان احمق من ابن هبنقة واختلافهم فى العيوب الظاهرة و الباطنة واختيار الرضى قه التفصيل بينهما وحكمه بان العيوب الباطنة يبنى منها افعل التفضيل دون الظاهرة الى غير ذلك من الاختلاف فى اقوالهم والاضطراب والتشويش فى كلماتهم (كما فى الجامى حيث قال اسم التفضيل ما اشتق من فعل لموصوف قام به الفعل اوواقع عليه بزيادة على غيره وهو افعل للمذكر وفعلى للمؤنث وشرطه ان يبنى من ثلاثى مجرد ليس بلون ولا عيب ظاهرى لان منهما اشتق افعل لغيره اى لغير التفضيل كاحمر واعور مثل زيد افضل الناس فان افضل اشتق من ثلاثى مجرد ليس بلون ولاعيب وهو الفضل فان قصد غيره توصل اليه باشد و نحوه مثل هو اشد منه استخراجا مثال للثلاثى المزيدفيه وبياضامثال للون وعمى مثال للعيب وحيث قيدنا العيب بالظاهرى لايرد نحو اجهل وابلد ولكن يردانه صح على هذا التقدير اشتقاق احمق على معنى التفضيل فانه لافرق بين الجهل والبلادة والحمق ولكنهم حكموا بشذوذه فى نحو احمق من ابن هبنقة والجواب بان المراد بالحمق مايبدو من اثر البلادة فى الظاهر (كما حكى عن ابن هبنقة من تعليق خرزات وعظام وخيوط على عنقه وهو ذولحية طويلة فسئل عن ذلك فقال لاعرف بها نفسى ولاضل وتقلدذات ليلة اخوه بقلادته فلما اصبح قال يااخى انت انا فمن انافقيه شائبة من حمق ابن هبنقة فانه يقتضى جواز اشتقاق احمق من حمق لايكون بهذا الظهور قياسا وان يكون اشتقاق اجهل وابلد لمن يكون آثار جهله وبلادته ظاهرة على سبيل الشذوذ ولايقول بذلك عاقل (والشارح الرضى قه عداحمق من قبيل ابلدحيث قال و ينبغى ان يقال من

الالوان والعيوب الظاهرة فان الباطنة يبنى منها افعل التفضيل نحو فلان ابلد من فلان واحمق انتهى (وقدترى انه صريح فى كونه موضوعا للمعنى الاخص (لكنه فاسد لعدم اطراده (حيث انه منتقض بالموارد الكثيرة ومتخلف فيها (منها قولنا الموت احب الى من القتل (ومنها قولنا القتل احب الى من ان اكون ظالما او خادما له (و منها قول الثانى النار لا العار فان معناه ان النار احب الى من العار (ومنها مافى الرسائل عن الكاهلى قال سئلت اباعبدالله ع عن اليوم الذى يشك فيه من شعبان فقال لئن اصوم يوما من شعبان احب الى من ان افطر يوما من شهر رمضان و سياتى بيانه (ومنها مابنى افعل التفضيل من الالوان والعيوب نحو احمر واعور فانهما كامثالهما كماترى على وزن افعل ضرورة انه هيئة لايعقل انفكاكها عن مفادها وتخلفها عن مدلولها و يستحيل ان ترفع يدها عن شغلها مادامت المادة معروضة لها والهيئة شاغلة لخدمتها ببيان خصوصيتها بعروضها عليها وذلك يقتضى عدم الفرق فى كون المادة لونا اوعيبا اوغيرهما و فى كون العيب ظاهريا اوباطنيا وهذا المقدار من البيان يكفى فى فساد مازعموه فان كل واحد من الموارد المذكورة وامثالها نقض عليهم من غير ان يكون له دافع ودليل قطعى على فساد زعمهم من غير ان يكون له رافع (وان انكرت ماذكرنا وكنت مصرا فى انكارك فاعلم ان افعل التفضيل ليس موضوعا للمعنى الاخص وانما هو موضوع للمعنى الاعم (ويدل عليه الاطراد (حيث ان مفاده بدليل الاطراد المنشاية على وجه الاتصاف ومقتضاه كون الذات له تفوق على غيره امابا شتماله على زيادة الاتصاف بالمادة اوعلى اختصاص الاتصاف بها (و توضيحه ان المعنى الذى ذكرناه بمقتضى كونه اعم يتصور على وجهين (احدهما اشتراكهما فى الاتصاف بالمادة واختصاص الذات بالزيادة ومقتضاه كون المفضل عليه فاقدا للزيادة والمفضل واجدا لها وليس ذلك الامعنى تفضيله وتفوقه عليه بالزيادة (وثانيهما اختصاص الذات بالاتصاف بالمادة واختصاص الغير بالاتصاف بضد

المادة او نقيضها ومقتضاه كون المفضل عليه فاقدا للاتصاف بالمادة و المفضل واجدا له وليس ذلك الا معنى تفضيله وتفوقه عليه بالاتصاف بها (فقولنا زيد افضل من عمرو معناه على الوجه الاول اشتراكهما في الفضل واختصاص زيد بزيادته و على الوجه الثاني اختصاص زيد بالفضل و اختصاص عمرو بضده (وعلى هذا الوجه ينظر قوله صلعم على افضل من فلان فان معناه اختصاص علي ع بالفضل واختصاص فلان بضده بمقتضى المقابلة ضرورة ان من لم يعلم معنى اب ونحوه لا يعقل ان يكون واجدا للفضل وانما يكون مقابلا له (وبهذا البيان يظهر معنى قولنا على بعد رسول الله صلعم اعلم الناس (وقوله الله اعلم حيث يجعل رسالته يعني انه تعالى عالم بمكان جعل الرسالة وغيره عج جاهل به (كما يظهر معنى الموارد السابقة فان قولنا الموت احب الي من القتل معناه ان الموت عندي محبوب والقتل عندي مبغوض (وكذا قولنا القتل احب الي من ان اكون ظالما او خادما له معناه ان القتل عندي محبوب وكوني ظالما او خادما له عندي مبغوض (وكذا قوله النار احب الي من العار معناه ان النار عندي محبوب والعار عندي مبغوض (واما الخبر الشريف فهو نص في المطلوب ونقض على الجمهور فان الظاهر من قوله يوما من شعبان ويوما من شهر رمضان انه ع ببيان حكم اليومين بين بدلالة الاشارة حكم اليوم المردد المعبر عنه بيوم الشك (وحاصله ان صوم يوم من شعبان محبوب عندي و افطار يوم من شهر رمضان مبغوض عندي (ويفهم منه بدلالة الاشارة ان صوم يوم الشك محبوب عندي وافطاره مبغوض عندي بمقتضى انه لا محبوبية في افطاره وان كان معذورا فيه ومعنى معذوريته انه لا عتاب له يعني انه لا حسن في افطاره حتى يقال له بارك الله بخلاف صومه فانه حسن ومحبوب بمقتضى انه لو انكشف الواقع وعلم انه من شهر رمضان لكان محبوبا منه وهذا معنى حسنه ومحبوبيته وذلك يقتضي كون معناه ان صومه راجح ومحبوب وافطاره مرجوح ومبغوض (فان قيل ان الجواب بقرينة السؤال انما هو مختص بيوم الشك فلا حاجة ح في انفهام حكمه الى دلالة الاشارة

كما ذكرت (قيل ان الامر لو كان كذلك لاينفعه ماذكره ايضا بعد مابيناه لما عرفت انه على كلا التقدير بن نص في المطلوب ونقض على الجمهور على وجه ليس له دافع (ومنه يظهر الامر في مثل احمر واعور ونحو هما حيث انهم لم يتعقلوا المعنى الاعم الذى ذكرناه و زعموا انه موضوع للمعنى الاخص واعتبروا الزيادة في معنى افعل التفضيل فوقعوا في تشويش و اضطراب و قالوا انه لايجيى من الالوان والعيوب ولايبنى منهما واستشكلوا في نحو احمق وابلد واجهل واختلفوا في العيوب الظاهرة والباطنة وغير ذلك مماهو مضحك للثكلى (وبما ذكرنا يندفع الاشكال و يظهر ان آلاية معناها ان السجن محبوب عندي والزنا مبغوض عندى فما ذكروه و اطالوه في المقام انما هو خطاء صرف واشتباه محض ويكشف ذلك عن عدم عصمتهم فاندفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال (فظهر بما حققناه ان آلاية مع ايجازها و اختصارها مشتملة على فصاحة نائلة في الفصاحة غايتها وعلى بلاغة بالغة في البلاغة نهايتها و ذلك يكشف كشفا قطعيا عن الوهية جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله جل وعلا وقال موسى ربنا انك آتيت فرعون وملائه زينة واموالا في الحيوة الدنيا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلايؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم (و يشكل بان اللام في قوله ليضلوا انما جعل مدخوله غاية للايتاء و مقتضاه ان يكون معناه انه تعالى آتيهم زينة واموالا لاضلالهم عباده عن دينه وهذا المعنى لايمكن ارادته لانه مناف لبعث الرسل وانزال الكتب بل مناف للثواب والعقاب وذلك معنى فساده ودليل عليه (هذا محصل الاشكال (واشار الى ذلك الاشكال والى جوابه في تنزيه الانبياء (حيث قال قده مسئلة فان قيل فما معنى قوله تعالى حاكيا عن موسى ع ربنا انك آتيت فرعون وملائه زينة واموالا في الحيوة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك الخ الجواب (قلنا اماقوله تعالي ليضلوا عن سبيلك (ففيه وجوه كثيرة (اولها انه اراد

لئلا يضلوا فحذف لا وهذا له نظائر كثيرة فى القرآن و كلام العرب (فمن ذلك قوله تعالى ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى وانما اراد لئلا تضل (وقوله تعالى ان تقولوا يوم القيمة اناكنا عن هذا غافلين (وقوله تعالى والقى فى الارض رواسى ان تميد بكم (وقال الشاعر نزلتم منزل الاضياف منا فعجلنا القرى ان تشتمونا والمعنى لئلا تشتمونا (فان قيل ليس هذا نظيرا لقوله تعالى ربنا ليضلوا عن سبيلك لانكم حذفتم فى الاية ان ولاماً وما استشهدتم به انما حذف منه لفظة لا فقط (قلنا كلما استشهدنا به فقد حذف منه اللام ولاما (الاترى ان تقدير الكلام لئلا تشتمونا وفى الاية انما حذف ايضا حرفان وهما ان ولا وانما جعلنا حذف اللام فيما استشهدنا به بازاء حذف ان فى الاية من حيث كانا جميعا ينبأن عن الغرض ويدلان على القصد الاترى انهم يقولون جئتك لتكرمنى كما تقولون جئتك ان تكرمنى والمعنى ان غرضى الكرامة فلما جاز ان يحذفوا احد الحرفين جاز ان يحذفوا الاخر (وثانيها ان اللام ههنا لام العاقبة وليست بلام الغرض ويجرى مجرى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وهم لم يلتقطوه لذلك بل لخلافه غير ان العاقبة لما كانت ماذكره حسن ادخال اللام (ومثله قول الشاعر و للموت تغذوا الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبنى المساكن و نظائر ذلك كثيرة فكانه تعالى لما علم ان عاقبة امرهم الكفر و انهم لايموتون الا كفارا واعلم ذلك نبيه حسن ان يقول انك اتيتهم الاموال ليضلوا الى اخر ماذكره قده (اقول ولا يخفى فساد الجوابين (والامر فى الاول واضح ضرورة انه لايعقل وقوع الحذف والاضمار فى كلام العقلاء فضلا عن كلام من هو خالقهم وصانعهم خصوصاً اذاكان وقوعه فى الكلام منافيا لمقصود المتكلم كمن اراد الاثبات بكلام منفى ثم يعتذر بان كلمة النفى زائدة (كماوقع ذلك من بعض منهم فى قوله عج لااقسم بيوم القيمة و كمن ارادالنفي بكلام مثبت ثم يعتذر بان كلمة النفي محذوفة كما في المقام اذ الخصم صرح بانه

القول في بيان فساد جوابه الاول

تعالى قال ليضلوا واراد به لئلا يضلوا فهل يمكن ان يتصور قبيح مثله كيف وهو اقبح من كل شيئى واشنع من كلما يمكن ان يتصور وذلك معنى فساده (واما الموارد التى استشهد بها الخصم فانما كان كل واحد منها كلاما متعارفا وكان على طبق القاعدة من غير ان يكون فى شيئى منها حذف واضمار (وبيانه ان كلمة ان قد تكون بيانا لتعلق سابقها على مدخولها بمقتضى انها تجعل مدخولها متعلقا لسابقها وقد تكون بيانا لنشو سابقها من مدخولها بمقتضى انها تجعل مدخولها منشاء لسابقها والميزان فى الاخير على وجه الاطراد ان يصح قيام لفظ كراهة مقام المنشابته (فالاول لا يمكن ارادته فى شيئى من الموارد المذكورة (والثانى انما هو المعين فى جميعها وامثالها (وان شئت توضيحه فلاحظ الموارد المذكورة حتى يظهر لك الامر نحو قوله تعالى والقى فى الارض رواسى ان تميد بكم الرواسى هى الجبال العالية والميد من ماد يميد ميدا وهو الميل يمينا و شمالا وهو الاضطراب (واذا عرفت ذلك فاعلم ان كلمة ان لا يمكن ان تكون بيانا لتعلق الالقاء على مدخولها والالكان معنى الاية بالفارسى بنهاد در زمين ميخها را اينكه حركة بكند زمين بشما وهذا المعنى كما ترى لا يمكن ارادته لوضوح فساده فيجب ان تكون بيانا لنشو الالقاء من مدخولها فانه يكون معناها ح بالفارسى بنهاد درزمين ميخها از اينكه حركة بكند زمين بشما وهذا المعنى كما ترى يجب ارادته لانه عين المقصود ويدل عليه انه يصح ان يقوم لفظ كراهة مقام المنشائية بان يقال والقى فى الارض رواسى كراهة ان تميد بكم (وصرح بهذا المعنى فى مجمع البيان حيث قال فى تفسير قوله ان تميد بكم اى كراهة ان تميد بكم اولئلا تميد بكم اى تتحرك و تضطرب (وكذا البيضاوى صرح به ايضا حيث قال فى تفسير قوله ان تميد بكم اى كراهة ان تميد بكم وتضطرب وذلك لان الارض قبل ان يخلق فيها الجبال كانت كرة خفيفة بسيطة الطبع و كان من حقها ان تتحرك بالاستدارة كالافلاك اوان تتحرك بادنى سبب للتحريك فلما خلقت الجبال

القول في بيان فساد جوابه الاول

على وجهها تفاوتت جوانبها و توجهت الجبال بثقلها نحو المركز فصارت كالاوتاد التي تمنعها عن الحركة انتهى (وقد ترى صراحتهما فيما حققناه (و كذلك الامر فى قوله عج فان لم يكونا رجلين فرجل وامرئتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى حيث ان مدخول الكلمة منشاء لتعدد المرئة بمقتضى ان معنى الاية بالفارسى هكذا پس اگر دو مرد شاهد پيدا نشدند پس بايد شاهد باشند يكمرد ودوزن ازاينكه فراموش كند يكى ازآن دوزن بياد او آورد آن ديگرى ولاجل ذلك يصح ان يقوم لفظ كراهة مقام المنشاية بان يقال كراهة ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى (وبهذا البيان يظهر معنى قوله تعالى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة اى كراهة ان تقولوا وقوله ان تشتمونا اى كراهة ان تشتمونا (و يظهر ايضا معنى قوله عج يبين الله لكم ان تضلوا اى كراهة ان تضلوا الى غير ذلك من الموارد المندرجة تحت القاعدة الكلية و هى استفادة المنشاية من خصوصية المقام بحيث يصح ان يقوم مقامها لفظ الكراهة (و من هنا يظهر انه لامعنى لاستشهاده قه بالموارد المذكورة بزعمه و قوع الاشتراك بينها وبين الاية الموجب لجواز قياسها عليها (مع ان الامر ليس كذلك لوجود الفارق بينهما اذالاية من قبيل الغاية والمغيا والموارد من قبيل الناشى والمنشاء وقد ترى انهما امران متغايران بحيث لايمكن ان يختلط احد هما بالاخر فالفارق المذكور قاتل لاستشهاده و ذلك معنى نساده (وبعد الاغماض عماذكر فنقول انه لواريد لئلا يضلوا من قوله ليضلوا ماكان معنى لنفرين موسى ع على فرعون وملائه بقوله ربنا اطمس على اموالهم الخ فان معنى الاية ح مرجعه الى انه تعالى آتيهم زينة واموالا لئلا يضلوا والمفروض ان اللام انما هو للغرض (فاذا علم ان غرضه تعالى ذلك يجب دعائه ع لهم لا عليهم مع انه ع دعا عليهم بقوله ربنا اطس على اموالهم الخ و هو دليل قطعي على ان قوله ليضلوا ليس بمعنى لئلا يضلوا كمازعمه المجيب قه وانما هو بمعناه

القول فى بيان فساد جوابه الثانى

وذلك معنى فساد ماذكره من الجواب (فتبين بما بيناه بقاء الاشكال على حاله و عدم اندفاعه بماذكره وهوالمطلوب (والامر فى الثانى اوضح ضرورة انه لايجوزان يؤتيهم المال مع علمه تعالى بانهم يضلون عباده عن دينه والا للزم كونه تعالى سببا لاضلالهم و هو محال (و بعبارة اخرى انه تعالى لما علم ان عاقبة امرهم اضلال عباده عن الدين و اعلم ذلك نبيه لم يحسن ان يقول انك آتيتهم الاموال ليضلوا ومرجعه الى الاستحالة وهو معنى فساده و بقاء الاشكال بحاله (فظهر بمابيناه عدم اندفاع الاشكال بماأجابه‌قه وبقائه على حاله وهوالمطلوب (قال فى مجمع البيان فى تفسير قوله تعالى ربنا ليضلوا عن سبيلك اللام العاقبة المعنى وعاقبة امرهم انهم يضلون عن سبيلك و لايجوزان يكون لام الغرض لاناقد علمنا بالادلة الواضحة ان الله سبحانه لايبعث الرسول ليامر الخلق بالضلال ولايريد ايضا منهم الضلال وكذلك لايؤتيهم المال ليضلوا (وقيل معناه لئلايضلوا عن سبيلك فحذفت لا كقوله شهدنا ان تقولوا يوم القيمة اى لئلا تقولوا وحذف ذلك لدلالة العقل عليه (قيل انه لام الدعاء و المعنى ابتلهم بالبقاء على ماهم عليه من الضلال وانما قال ذلك لعلمه بانهم لايؤمنون من طريق الوحى وفائدته اظهار التبرء منهم كما يلعن ابليس ويدل عليه انه اعاد قوله ربنا اطمس على اموالهم فدل ذلك على انه اراد به الدعاء عليهم انتهى (ولايخفى فساد ماذكره قه من الاجوبة الثلثة حيث انك قد عرفت فساد الاول و الثانى بمالامزيد عليه ولا نعيدهما مخافة التكرار (واما الثالث ففيه انه لايعقل ان يكون قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك دعاء عليهم ويستحيل ان يكون اللام لام الدعاء (حيث انه متوقف على وجود امرين (احدهما وجود الداعى لان يدعو موسى ع عليهم بهذا الدعاء (وثانيهما وجود مايوجب استحقاقهم بهذا الدعاء وقدترى انه منتف فيما قبله من الكلام لانه خال عنه فاذا انتفى الثانى ينتفى الاول بمقتضى الملازمة فينتج انه لاداعى لان يدعو موسى ع عليهم بهذا الدعاء وح يثبت

انه يستحيل أن يكون قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك دعاء و ان يكون اللام لام الدعاء و الاستحالة دليل قطعى على فساد ماتوهمه القائل (فاذا بطل ما ذكره يظهر ان اللام انما هو للغرض و مدخوله غاية للايتاء وعليه ان الكلام وانكان فى غاية المتانة الاانه يتوجه الاشكال الذى ذكرناه من غير ان يكون مندفعا وهو المطلوب (مع انه لوكان دعاء كمازعمه الخصم الزم ان لايكون مرتبطا بماقبله ولا بمابعده على وجه يكون اجنبيا عنهما و يدل على الاول ان ارتباطه بما قبله متوقف على ان لايحتاج سابقه فى التمامية الى امر آخر وكان كافيا فى افادة المراد بنفسه على وجه اتم (والحال ان الامر فى سابقه ليس كذلك لانه محتاج الى ذكر الغرض من ايتاء الزينة والاموال الى فرعون وملائه لان افعاله تعالى لايمكن ان يكون خاليا عن الغرض فهو من هذه الجهة يشبه بقولنا كان زيد فكما انه محتاج الى الخبر كذلك الكلام الواقع فى سابقه محتاج الى الغرض اذلايتم الا به (وح فانكان قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك دعاء كما زعمه القائل كان صدر الكلام وذيله ممالايمكن ان يتچسبك احدهما بالاخر وذلك معنى فساد مازعمه و انكان غرضا وغاية للايتاء كما هو التحقيق كان صدر الكلام وذيله ممايرتبط احدهما بالاخر باحسن ارتباط والطفه وكان الكلام فى غاية المتانة ايضا غير انه يلزم الاشكال الذى ذكرناه من غيران يكون مندفعا وهو المطلوب (ويدل على الثانى انه لوكان قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك كقوله ربنا اطمس على اموالهم الخ دعاء للزم ان يكون بينهما جامع و اشتراك (مع انه لاجامع بينهما و لااشتراك لانه مشتمل على الغيبة و ما بعده مشتمل على الخطاب وليس ذلك الامعنى عدمهما (فاذالم يكن بينهما شيئى منهما لايمكن ان يرتبط احدهما بالاخر حتى يكون كمابعده دعاء فاذالم يمكن ذلك يجب ان يكون متمالما قبله بكونه غرضا و غاية للايتاء (وح فلا يكون قوله ربنا قرينة لكونه دعاء كما توهمه القائل بل يكون تاكيدا لمثله الواقع فى صدر الكلام (و هذا

المعنى وانكان موجبا لبطلان مدعى الخصم الا انه مستلزم للاشكال الذى ذكرناه من غير ان يكون مندفعا وهو المطلوب (وبعد الاغماض عن جميع ماذكر فنقول ان قوله ليضلوا لا يعقل ان يكون معناه ماذكره من قوله ابتلهم بالبقاء على ماهم عليه من الضلال لكونه مشتملا على عدة معان الية و استقلالية وهو مما يستحيل ولايعقل (فتبين بما بيناه فساد ما ذكره القائل و بقاء الاشكال على حاله وهو المطلوب (وقال البيضاوى فى انواره فى تفسير قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك دعا عليهم بلفظ الامر بما علم من مما رسته احوالهم انه لايكون غيره كقولك لعن الله ابليس (وقيل اللام للعاقبة و هى متعلقة بآتيت و يحتمل ان يكون للعلة لان ايتاء النعم على الكفر استدراج وتثبيت على الضلال ولانهم لماجعلوها للضلال فكانهم اوتوها ليضلوا فيكون ربنا تكرير الاول تاكيدا وتنبيها على ان المقصود عرض ضلالتهم و كفرانهم مقدمة لقوله ربنا اطمس على اموالهم انتهى ((ولايخفى انه قد ظهر مما حققناه فساد ما ذكره ولانعيده لقبح التكرار (وقال النيسابورى فى تفسيره قالت الاشاعرة اللام فى قوله ليضلوا لام التعليل كان موسى ع قال يارب انك اعطيتهم هذه الزينة والاموال لاجل ان يضلوا ففيه دلالة على انه تعالى تسبب بضلالهم و اراد منهم ذلك والالم يهيئى اسبابه (وقالت المعتزلة قوله ليضلوا دعاء بلفظ الامر الغائب دعاء عليهم بثلثة امور بالضلال و بالطمس و بالشد كانه لما علم بالتجربة وطول الصحبة ان ايمانهم كالمحال اوعلم ذلك بالوحى اشتد غضبه عليهم فدعا الله عليهم بما علم انه لايكون غيره قابلا ليثبتوا على ماهم عليه من الضلال وليطبع الله على قلوبهم كمايقول الاب المشفق لولده اذالم يقبل نصحه واستمر غيه (سلمنا ان اللام للتعليل لكنهم جعلوا نعمة الله سببا فى الضلال فكانهم اوتوها ليضلوا ولم لايجوزان يكون لامقدرة اى لئلا يضلوا كقوله يبين الله لكم ان تضلوا اى لاتضلوا اويكون حرف الاستفهام مقدرا فى آتيت على سبيل التعجب (ثم قال اما قوله فلايؤمنوا

فاما ان يكون معطوفا على قوله ليضلوا على التفاسير كلها وما بينهما اعتراض (واما ان يكون جوابا لقوله واشدد (ويجوز ان يكون دعاء بلفظ النهي معطوفا على اشدد انتهى (ولا يخفى ان من تامل فيما حققناه حق التامل يتضح له فساد كلامه بحيث يقتدر على ابطاله من صدره الى ذيله ونحن تركنا بيانه لوضوح فساده (نعم بقي الكلام في قوله فلا يؤمنوا فانه ذكر فيه ثلثة احتمالات (اولها كونه معطوفا على قوله ليضلوا على التفاسير كلها وح يكون ما بينهما من الجملتين جملة معترضة (وفيه انه لا يجوز الفصل بين المعطوف و المعطوف عليه بالجملتين على جميع التفاسير خصوصا اذا لم تكن في الكلام قرينة دالة عليه (فهذا الاحتمال انما هو توهم صرف لا معنى له وذلك معنى فساده (على انك قد عرفت ان مدخول اللام في قوله ليضل غاية للايتاء وح فلو كان قوله فلا يؤمنوا معطوفا على قوله ليضل لكان هو ايضا غاية للايتاء (والمعنى عند ذلك كان مرجعه الى اني تعالى آتيهم زينة واموالا ليضلوا ولا يومنوا وهذا المعنى كما ترى يقتضي عطفه بالواو لا بالفاء لكنه تعالى قال فلا يؤمنوا بالفاء وهو يدل بدلالة قطعية على انه ليس معطوفا على قوله ليضل (فظهر بما ذكرنا ان هذا الاحتمال انما هو ابعد الاحتمالات واقبحها فلا يجوز المصير اليه (وثانيها كونه جوابا لقوله واشدد بمقتضى كونه امرا (وفيه انه لا يصلح لان يكون جوابا للامر لان كونه جوابا له انما هو مشروط بامرين (احدهما راجع الى اللفظ و هو كون الجواب مضارعا منصوبا باضمار ان مع كونه مصدرا بالفاء كقولنا زرتك فاكرمك (وهذا الشرط في قوله فلا يؤمنوا على تقدير كونه نهيا منتف اذ المضارع فيه مجزوم و ليس بمنصوب و ذلك معنى عدم صلاحيته للجواب وهو المطلوب (وثانيهما راجع الى المعنى وهو كون الجواب مسببا عن الامر كقولنا زرتك فاكرمك فان الاكرام مسبب عن الزيارة (وهذا الشرط في قوله فلا يؤمنوا على تقدير كونه نفيا منتف اذ عدم اتصافهم بالايمان على وجه النفي ليس مسببا عن الامر وذلك

معنى عدم صلاحيته للجواب وهو المطلوب (وان شئت التوضيح بازيد من ذلك فاعلم ان معنى قوله ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلايؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم على تقدير كونه نهيا انما هو راجع الى هذا المعنى بالفارسى يعنى اى پروردگار ما محو بفرست بر مالهاى ايشان وسختى بده برقلبهاى ايشان پس ايمان نياورند تابببنند عذاب دردناك را (وهذا المعنى انما يدل على ان قوله فلايؤمنوا واجد للشرط الثانى بمقتضى ان معناه كماترى مسبب عن الطمس والشد فان تحققهما سبب لتحقق معناه فهو وانكان واجدا له الا انه فاقد للشرط الاول وذلك يقتضى عدم صلاحيته للجواب فهو من هذه الجهة لايصح ان يكون جوابا (وعلى تقدير كونه نفيا انما معناه يرجع الى هذا المعنى بالفارسى يعنى اى پروردگار ما محو بفرست بر مالهاى ايشان وسختى بده برقلبهاى ايشان پس ايمان نمياورند تا ببينند عذاب دردناك را (و هذا المعنى انما يدل على ان قوله فلايؤمنوا فاقد للشرط الثانى بمقتضى انه لا ربط ولا مناسبة بينهما اصلا فضلا عن ان يكون معناه مسببا عن الطمس والشد (فهو دليل قطعى على انه لايصلح لان يكون جوابا وكونه واجدا للشرط الاول لاينفع ولايجدى فى ذلك بوجه بل لابد فى ذلك من وجود الشرط الثانى ايضا والمفروض انتفائه وذلك معنى عدم صلاحيته للجواب (وحاصل الكلام انه لايصلح لان يكون جوابا سواء كان نهيا اونفيا (ويدل على الاول انتفاء الشرط الاول (ويدل على الثانى انتفاء الشرط الثانى (فتبين بما بيناه فساد هذا الاحتمال على كلا التقديرين وهو المطلوب (وثالثها كونه دعاء بلفظ النهى معطوفا على قوله واشدد (ومحصله ان موسى ع دعا عليهم بامور ثلثة بالطمس وبالشد وبعدم اتصافهم بالايمان (وفيه ان مقتضاه عطفه بالواو لابالفاء مع انه تعالى عبر بالفاء لابالواو اذلم يقل ولا يؤمنوا بل قال فلا يؤمنوا و ذلك دليل قطعى على انه ليس دعاء بلفظ النهى ولامعطوفا على قوله اشدد و ذلك معنى فساده (فظهر بماذكرنا فساد

هذا الاحتمال ايضا وهو المطلوب (فاذا عرفت فساد الاحتمالات باسرها فاعلم ان قوله فلا يؤمنوا نهى وليس دعاء بلفظ النهي كما زعمه القائل و الكلمة للتفريع لا للعطف كما توهم (فقوله فلا يؤمنوا انما هو تفريع للدعائين ونتيجة للمقدمتين (ووضوح الامر دعاني الى الاكتفاء بالعبارتين ولا غائلة فيه كي يحتاج الى وصلة او وصلتين كيف وهو يكشف عن لطاقة الكلام وفساد الاحتمال الاخير والاولين تم الكلام بما مضى من موجزين (وبعد الكشف عن فساد اقوال المفسرين واجوبتهم عن الاشكال ينكشف بقائه على حاله من غير ان يشتمل على الحل والانحلال (فلا بدلنا من دفعه وحله (فنقول انه قد ذكرنا في محله ان ترتب شيئى على شيئى على وجه اللزوم لا على وجه الانفاق يوجب تنزله منزلته لحصول الاتحاد بينهما (و ذلك الاتحاد لضعفه يوجب التجوز في الاسناد بمعنى اسناد الشيئى الى غير ماهوله (وتقريره ان ترتب شيئى على شيئى قديكون على وجه الانفاق (كمن سافر بقصد المنفعه اوسافر طريق البحر بقصد السلامة اوراح مجلسا بقصد اكل الطعام وانفق خسرانه في الاول وغرقه في الثاني وقتله في الثالث فلا يصح ح ان يقال انه سافر للخسران او للغرق اوراح الى المجلس للقتل فانه لا يوجب الاتحاد لاجل كونه من باب القضية الاتفاقية (وقديكون على وجه اللزوم كمن سافر بقصد المنفعة او سافر طريق البحر بقصد السلامة اوراح مجلسا بقصد الضيافة وعلم شخص ولو باخبار معصوم خسرانه في الاول وغرقه في الثاني وقتله في الثالث (فصح ح ان يقال انه سافر للخسران اوللغرق اوراح الى المجلس القتل لانه يوجب الاتحاد بمقتضى كونه من باب القضية اللزوميته التى لا تقبل الانفكاك (ووجهه ان غير الغاية في هذه الموارد وامثالها ينزل منزلة الغاية ويتحد معها و ذلك لضعفه يوجب التجوز في الاسناد بمعنى اسناد الشيئى الى غير ماهوله (و من هذا القبيل قوله لدوا للموت وابنوا للخراب (وقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا و حزنا (حيث

ان التقاطهم موسى ليس لان يكون لهم عدوا و حزنا و انما هولان يكون لهم محبا و ولدا لكن لما علم الله سبحانه بانه يترتب على التقاطهم كونه عدوا وحزنا لهم نزل غير الغاية منزلة الغاية وبعد حصول الاتحاد والتنزل اسندا لالتقاط الى غير ماهوله ويعبر عنه بالمجاز فى الاسناد (والامر فى المقام ايضا كذلك حيث انه تعالى ماآتيهم زينة و اموالا لاضلالهم عباده عن سبيله ضرورة انه مناف لبعث الرسل وانزال الكتب بل مناف للوعد والوعيد ايضا و انما آتيهم ذلك لهدايتهم عباده الى دينه (لكن لما علم الله سبحانه يترتب على الايتاء اضلالهم عباده عن سبيله و دينه نزل غير الغاية منزلة الغاية بعدحصول الاتحاد بينهما واسند الايتاء الى غير ما هوله و هو الذى يعبر عنه بالتجوز فى الاسناد (ولايخفى ان من دفع الاشكال بان اللام العاقبة فهو ان اراد به ماحققناه فلااشكال فى صحته ومتانته والافهو ايضا فاسد لامعنى له (فان قلت انه تعالى لما علم بانه يترتب على الايتاء اضلالهم لايجوزان يؤتيهم زينة واموالا فى الحيوة الدنيا والاللزم ان يكون سببالاضلالهم وهو محال (قلت ان شانه تعالى انماهوالانعام و عادته الاحسان (كما ان شأن الخلق الكفران وعادتهم الطغيان لقوله عج ان الانسان ليطغى ان راه استغنى (و من المعلوم ان المنعم بكفران الخلق لايرفع يده عن الانعام عليهم والمحسن بطغيانهم لايقطع احسانه عنهم (فالاضلال ليس مستندا اليه تعالى وانما هومستند اليهم بمقتضى انهم بانفسهم صاروا سببا للاضلال (الاترى انه تعالى انعم على عباده الجوارح ليصرفوها فى موارد الخير والطاعة وهم يصرفونها فى موارد الشرو المعصية فهل يمكن لعاقل ان يتوهم توجه قبح اوذم عليه تعالى فى ذلك كيف وهو مناف لعقله وانما يتوجه القبح والذم عليهم لصرفهم النعمة فى غير محلها و هو موجب لكفرانهم والكفران موجب لطغيانهم والطغيان موجب لاضلالهم عن سبيله و ذلك معنى فساده (فتبين بما بيناه ان ما اراده القائل كاصل الاشكال فاسد لايكاد ان يرجع الى معنى محصل

(فاندفع الاشکال ولم یبق للتوهم بوجه مجال (وبعد مابیناه من التقریر والبیان یظهر ان الایة
المبارکة مع اشتمالها علی وضع عجیب و اسلوب غریب مشتملة علی اسرار عظیمة لایدرک
کنهها وعلی دقائق جلیلة لایتصور فوقها وذلك یکشف کشفا قطعیا عن الوهیة جاعله ونبوة جامله
وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (و من جملتها) قوله عظم شانه یا ایها الناس اتقوا
ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها الخ (ویمکن الاستشکال فیه بانه لاشبهة
فی ان المراد بنفس واحدة انما هو آدم ع وح فهو بکلمة من کما انه منشاء لخلقة اولاده کذالك
منشاء لخلقة حواء وذلك یقتضی تحریمها علیه کتحریم بناته علیه (وهذا الاشکال لم یذکره احد
من المفسرین وانما ذکروا کونه منشاء لخلقتهما (قال الطبرسی قه فی مجمعه فی تفسیر قوله خلقکم
من نفس واحدة المراد بالنفس هنا آدم ع عند جمیع المفسرین الی ان قال وخلق منها زوجها
یعنی حواء (ذهب اکثر المفسرین الی انها خلقت من ضلع من اضلاع آدم ع (ورووا عن النبی ص
انه قال خلقت المرئة من ضلع آدم ان اقمتها کسرتها وان ترکتها وفیها عوج استمتعت بها (وفی
تفسیر علی بن ابراهیم من اسفل اضلاعه (وروی عن ابی جعفر الباقر ع ان الله تعالی خلق حواء
من الطینة التی خلق منها آدم ع انتهی (وقال فی مجمع البحرین فی تفسیر قوله عج و جعل منها
زوجها یعنی جعلها من جسد آدم ع من ضلع من اضلاعه (وقال البیضاوی فی انواره فی تفسیر قوله
تعالی خلقکم من نفس واحدة هی آدم علیه الصلوة والسلام وخلق منها زوجها عطف علی خلقکم
ای خلقکم من شخص واحد وخلق منها امکم حواء من ضلع من اضلاعها أو علی محذوف تقدیره
من نفس واحدة خلقها وخلق منها زوجها وهو تقریر لخلقهم من نفس واحدة انتهی (ولا یخفی
ان ماذکروه کما تری صریح فیما ذکرناه ولکنهم لم یلتفتوا الی الاشکال الذی ذکرناه (والتحقیق
انه لااشکال فی الایة اصلا ولا تعارض بین الخبرین جدا (والامر فی الاول واضح ضرورة ان

كلمة من في المقامين لاتفيد منشاية الذات ليرد الاشكال وانماتفيد منشاية الجنس اذفرق بين ان يكون نفس آدم منشاء للخلقة وبين ان يكون جنسه منشاء لها و المعنى انه تعالى خلق آدم ع على صورته اى على صورة آدمع ثم قال خا قكم وخلق زوجته حواء من جنسه (وهذا المعنى وانكان موجبا لتحريم اناث اولاده عليه لانهن بناته الاانه ليس موجبا لتحريم زوجته عليه لانها اجنبية خلقت لتكون انيسةله (فظهر بماذكرناه انه لااشكال حتى يحتاج الى الدفع (ومنه يظهر معنى قولهعج خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها اى خلقها ثم جعل من جنسها زوجها (وعلى هذا لايلزم تقدم خلقة الاولاد على خلقة الام كما زعمه بعض (ويدل على ارادةالمعنى الذى ذكرناه صريحا قوله عج جعل لكم من انفسكم ازواجا (فاندفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال (والامر في الثاني اوضح ضرورة ان الخبر المروى عن النبى ص وانكان مجملا فى غاية الاجمال الاان الخبر المروى عن الباقرع يكشف النقاب عن جمال اجماله فانه يظهر منه ان المراد بقوله ص خلقت المرئة من ضلع آدمع انها خلقت من فضل طينة ضلعه وهو المراد ايضا من اسفل اضلاعه كما في تفسير على بن ابراهيم فان اسفل اضلاعه اشارة لطيفة الى فاضل طينة ضلعه (وصرح فى الفقيه بهذا المعنى الذى ذكرناه كما فى مجمع البحرين حيث قال قه و في الفقيه اى من الطينة التى خلقت من ضلعه الايسر (فتبين بماحققناه فساد ماذكره المفسرون في معنى الاية لماعرفت انه ليس نفس آدمع منشاء للخلقة كمازعموه وانما كان جنسه منشاء لها (وعلى هذا يكون معنى الاية خاليا عن الاشكال (وتبين ايضا انه لاتعارض بين الخبرين لماعرفت ان الثانى منهمـا مبين للاول ورافع لاجماله فلا تعارض بينهما كما لا اشكال فى معنى آلاية (وبعد مابيناه من التحقيق والبيان يظهر ان الاية الشريفة مع كونها كلاما متعارفا نظماوتركيبا وترتيبا مشتملة على دقائق جليلة قدعجزت العقول عن ادراك جزء من اجزائهاوقصرت الافهام

عن الوصول بعشر عن اعشارها و ذلك یکشف کشفا قطعیا عن الوهیة جاعله ونبوة حامله و هو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ثم اعلم انه لاباس ان نشیر فی المقام الی کیفیة التناسل (فنقول ان المجوس المجوزین لنکاح المحارم زعموا ان آدم ع زوج البنات للبنین فحصل التناسل و کثر الخلق کما ذکره بعض المتبحرین من الاعلام (حیث قال وفی الآثار ان المجوس کان لهم ملك فسکر لیلة فوقع علی اخته وامه فلما افاق ندم و شق ذلك علیه واراد رفع التعبیر عنه فقال للناس هذا حلال فامتنعوا علیه فجعل یقتلهم وحفر لهم الاخدود (وفی خبر اخرانه احتج لهم علی جوازه تزویج اولاد آدم و انهم قدکانوا ینکحون اخواتهم فقبله جماعة وبقوا علیه الی الان (و وافقهم علی ذلك الاعتقاد الفاسد جمهور المخالفین فانهم قالوا ان حواء امرئة آدم ع کانت تلدفی کل بطن غلاما وجاریة فولدت اول بطن قابیل و توامته اقلیمیا والبطن الثانی هابیل وتوامته لعوذا (فلما اذرکوا جمیعا امر الله تعالی ان ینکح قابیل اخت هابیل وهابیل اخت قابیل فرضی هابیل وابی قابیل لان اخته کانت حسناء وقال ماامر الله سبحانه بهذا ولکن هذا من رایك (فامرهما آدم ع ان یقربا قربانا فرضیا بذلك فانطلق هابیل الی افضل کبش من غنمه فقربه التماسا لوجه الله تعالی ومرضاة ابیه (واما قابیل فانه قرب الزوان الذی یبقی فی البیدر الذی لایستطیع ان یدسه فقرب ضغثا منه لایرید به وجه الله ولا مرضاة ابیه فقبل الله قربان هابیل واتت نار بیضاء من السماء فاخذته ورد علی قابیل قربانه (فقال ابلیس لقابیل انه یکون لهابیل عقب یفتخرون علی عقبك بان قبل قربان ابیهم فاقتله حتی لایکون له عقب فقتله (وهذا مقالة المخالفین الموافقة لمذهب المجوس لعنهم الله (واما الحق الحقیق الذی ینبغی ان یدان به فهو ماذهب الیه اصحابنا اخذا من الاخبار الماثورة عن اهل بیت العصمة والطهارة سلام الله علیهم (منها مارواه الصدوق فی الفقیه عن زرارة عن ابی عبدالله ع ان آدم

القول في المذهب الحق في التناسل

ولد له شيث وان اسمه هبة الله وهو اول الوصى اليه من الادميين فى الارض ثم ولد له بعد
شيث يافث فلما ادركا اراد الله ان يبدء بالنسل ماترون وان يكون ماقدجرى به القلم من تحريم
ماحرم الله عج من الاخوات على الاخوة انزل بعد العصر فى يوم الخميس حوراً من الجنة اسمها نزلة
فامر الله عج ان يزوجها من شيث فزوجها منه ثم انزل بعد العصر من الغد حورا من الجنة اسمها
منزلة فامر الله عج ان يزوجها من يافث فزوجها منه فولد لشيث غلام و ولد ليافث جارية فامر الله
عج آدم ع حين ادركا ان يزوج ابنة يافث من ابن شيث ففعل فولد الصفوة من النبيين والمرسلين
من نسلهما ومعاذ الله ان يكون ذلك على ماقالوا من امر الاخوة والاخوات (ومنها مافيه عن القاسم
بن عروة عن بريد العجلى عن ابى جعفر ع قال ان الله تبارك وتعالى انزل على آدم ع حورا من الجنة
فزوجها لاحد ابنيه وزوج الاخر ابنة الجان فماكان فى الناس من جمال كثيرا وحسن خلق فهو من
الحوراء وماكان فيهم من سوء الخلق فهو من ابنة الجان (و منها مارواه ابوبكر الحضرمى عن
ابى جعفر ع قال قال لى مايقول الناس فى تزويج آدم ولده قال قلت يقولون ان حواء كانت تلد
لادم فى كل بطن غلاما وجارية فتزوج الغلام الجارية التى من البطن الاخر الثانى وتزوج الجارية
الغلام الذى من البطن الاخر الثانى حتى توالدوا فقال ابو جعفر ع و ليس هذا كذاك ايحجكم
المجوس ولكنه لما ولد آدم هبة الله و كبر سئل الله ان يزوجه فانزل الله حورا من الجنة فزوجها
اياه فولدت له اربعة بنين ثم ولد لآدم ابنا آخر فلما كبر امره فتزوج الى الجان فولد اربع بنات
فتزوج بنو هذا بنات هذا فماكان من جمال فمن قبل الحور و ماكان من حلم فمن قبل آدم و
ماكان من حقد فمن قبل الجان فلما توالدوا اصعد الحوراء الى السماء (و منها مارواه الصدوق
ايضا باسناده عن مسمع عن زرارة قال سئل ابوعبدالله ع عن بدء النسل من آدم كيف كان هو وعن
بدء النسل من ذرية آدم ع فان اناسا عندنا يقولون ان الله تبارك وتعالى اوحى الى آدم ان يزوج

بناته بينه وان هذا كله اصله من الاخوة والاخوات فقال ا وعبدالله ع تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا يقول من قال هذا بان الله عج خلق صفوة خلقه واحبائه وانبيائه ورسله والمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات من حرام ولم يكن له من القدرة مايخلقهم من حلال وقداخذ ميثاقهم على الحلال الطهر الطاهر الطيب فوالله لقد نبئت ان بعض البهائم تنكرت له اخته فلمانزا عليها و نزل كشف له عنها فعلم انها اخته اخرج عزموله ثم قبض عليه باسنانه حتى قطعه فخر ميتا و اخر تنكرت له امه ففعل هذا بعينه فكيف الانسان في فضله و علمه غير ان جيلا من هذا الخلق الذى ترون رغبوا عن علم اهل بيوتات انبيائهم واخذوا من حيث لم يؤمروا باخذه فصاروا الى ماترون من الضلال والجهل الى ان قال ع وحقا اقول ماراد من يقول هذا وشبهه الا تقوية حجج المجوس فمالهم قاتلهم الله ثم انشاء ع يحدثنا كيف بدء النسل من آدم ع وكيف كان بدء النسل من ذريته (فقال ان آدم ع ولدله سبعون بطنا في كل بطن غلام وجارية الى ان قتل هابيل فلما قتل هابيل جزع آدم جزعا شديدا قطعه عن اتيان النساء فبقى لا يستطيع ان يغشى حواء خمسمائة عام ثم تجلى مابه من الجزع عليه فغشى حواء فوهب الله شيثا وحده ليس معه ثان واسم شيث هبةالله وهواول ماوصى اليه من الادميين في الارض ثم ولد له من بعد شيث يافث ليس معه ثان فلما ادركا واراد الله ان يبلغ النسل ماترون وان يكون ماجرى به القلم من تحريم ماحرم الله عج من الاخوات على الاخوة انزل الله بعد العصر في يوم الخميس حوراء من الجنة اسمها نزلة فامر الله ان يزوجها من شيث الى اخر مامر في الحديث الاول (ويمكن الجمع بين هذه الاخبار المختلفة ظاهرا بان يكون ليافث زوجتان احديهما حوراء والاخرى جنيته اويكون الولد المتزوج بالجنية غير شيث ويافث هذا ولم يستفد من الروايات احوال بنات آدم فلابد اما من بقائهن بلازوج واما من جواز تزويج العمات دون الاخوات وهو بعيد ايضا والله العالم

انتهى كلامه رفع مقامه (اقول والصحيح ان يقال انه لاوجه للجمع الذى ذكره القائل فانه مع كونه تكلفا لا اختلاف فيها حتى يحتاج الى الجمع ضرورة ان الرواية الرابعة كالاولى ناظرة الى بيان ان نسل الانبياء والمرسلين انما هو من ابن شيث وبنت يافث لانهما تدلان على انه بعد قتل هابيل ولد لادم هبة الله شيث ثم ولد له يافث فلما ادركا انزل الله تعالى بعد العصر يوم الخميس حوراء من الجنة اسمها نزلة وامره ان يزوجها من شيث فزوجها منه ثم انزل بعد العصر من الغد حوراء من الجنة اسمها منزلة وامره ان يزوجها من يافث فزوجها منه فولد لشيث غلام و ولد ليافث جارية فامر الله آدم ع حين ادركا ان يزوج ابنة يافث من ابن شيث ففعل فولد الصفوة من النبيين والمرسلين من نسلهما (واما الرواية الثانية والثالثة فناظرتان الى بيان ان نسل سائر الخلق من اولاد ابنين آخرين لادم ع ضرورة انهما صريحتان فى ذلك غاية الامر ان الثالثة مبينة للثانية ورافعة لاجمالها (وبيانه انه فى بدو الامر ولد لآدم هبة الله وهو غير شيث ويحتمل قويا انه هابيل فلما كبر سئل الله ان يزوجه فانزل الله تعالى حورا من الجنة فزوجها اياه فولدت له اربعة بنين ثم ولد آدم ع ابنا آخر فلما كبر امره فتزوج ابنة الجان فولدت له اربع بنات فتزوج بنو هذا بنات هذا فما كان من جمال فمن قبل الحور وما كان من حلم فمن قبل آدم ع وما كان من حقد فمن قبل الجان فلما توالد واصعد الحوراء الى السماء (هذا مجمل ماخطر ببالى فى بيان معنى الاخبار (وبعد مابيناه من التقرير والبيان يظهر انه لا تعارض ولا اختلاف فيها فلا وجه لما ذكره من الجمع اصلا ولا معنى له جدا (فظهر بما حققناه انه لا اشكال فى معنى الاية ولا شبهة فى صحة التناسل ومتانة كيفية اكثاره وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله عز من قائل هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشيها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما آتيهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتيهما فتعالى الله عما يشركون حيث (ان بعضا من الملاحدة زعم ان آدم وحواء نعوذ بالله و نستجير به كانتا من المشركين (بمقتضى ان ضمير التثنية فى قوله جعلا راجع اليهما والضمير المجرور فى قوله له راجع الى الله تعالى (وعلى هذا يكون قوله فلما آتيهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتيهما

نصا فى المطلوب و لاجل ذلك ذمهما بقوله عج فتعالى الله عما يشركون (هذا محصل الاشكال (و لا يخفى ان المفسرين من العامة والخاصة تحيروا فى دفعه (و اجاب البيضاوى عنه بان آدم ع و حواء لم يجعلا شركاء لله حتى يرد الاشكال وانما جعل اولادهما شركاء لله بمعنى انه حذف المضاف وقام المضاف اليه مقامه وعلى هذا فلا يرد الاشكال (كما صرح به فى تفسير قوله فلما آتيهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتيهما اى جعل اولادهما له شركاء فيما اتى اولادهما فسموه عبد العزى وعبد مناة على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه (ويدل عليه قوله فتعالى الله عما يشركون (اقول وغرضه ان التعبير بالجمع فى قوله عما يشركون يدل على ان المراد انه جعل اولادهما له شركاء والا لقال عج عما يشركان (ثم قال وقيل لما حملت حواء اتاها ابليس فى صورة رجل فقال لها مايدريك ما فى بطنك لعله بهيمة او كلب ومايدريك من اين يخرج فخافت من ذلك وذكرت لادم ع فهما منه ثم عاد اليها وقال انى من الله بمنزلة فان دعوت الله ان يجعله خلقا مثلك ويسهل عليك خروجه فسميه عبد الحارث وكان اسمه حارثا فى الملئكة فتقبلت فلما ولدت سمته عبد الحارث (وامثال ذلك لايليق بالانبياء الى آخر ماذكره (اقول ان ماذكره فاسد (ويدل على فساده وجوه (الاول ان الضمائر كلها فيما قبله وهو قوله عج (فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما ايتهما صالحا) راجعة الى آدم ع وحواء فلابد ان يرجع ضمير التثنية ايضا اليهما ليوافق ذيل الاية مع صدرها فى المعنى والا لكان معناها مما تضحك به الثكلى و ذلك معنى فساد ما توهمه القائل فالتوهم فاسد لامحصل له (الثانى ان التعبير بالتثنية و ارادة الجمع غلط لا يمكن صدوره عمن يعقل فضلا عمن هو خالق العقل والعقلاء (فتاويل كلامه عج و نسبته اليه تعالى فى القباحة بمكان غنى عن البيان وذلك معنى فساد ماتوهمه القائل فالتوهم فاسد لامعنى له (الثالث ان حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه لايثبت مقصوده فى خصوص المقام ضرورة انه اذا حذف لفظ

الاولاد واقیم لفظهما مقامه واتصل به لفظ جعل لایحصل عندذلك لفظ جعلا كما هو مقصوده و انما یحصل لفظ جعلهما وهو مع انه خلاف مقصوده وعكس مرامه موجب لتضییع كلامه عج وتخریبه (فالبیضاوی بالاخرة كما تری قال قولا فی المقام یضحك المجانین والاطفال وذلك معنی فساد ماتوهمه القائل فالتوهم فاسد لاوجه له (فظهر من الوجوه المذكورة فساد ما ذكره و بقاء الاشكال علی حاله فلابدله من الاعتراف بوروده وعدم اندفاعه وهو المطلوب (والعجب من الطبرسی قه حیث انه اجاب عن الاشكال بوجوه عدیدة فاسدة واهیة فانه قال فی مجمعه فی تفسیر قوله عج هو الذی خلقكم والخطاب لبنی آدم من نفس واحدة یعنی آدم ع وجعل منها یعنی حواء لیسكن آدم الیها ویانس بها فلما تغشیها ای فلما اصابها كمایصیب الرجل زوجته یعنی وطئها وجامعها حملت حملا خفیفا وهو الماء الذی حصل فی رحمها و كان خفیفا فمرت به ای استمرت بالحمل علی الخفة تقوم وتقعد وتجئی وتذهب كماكانت من قبل لم یمنعها ذلك الحمل عن شیئی من التصرف فلما اثقلت ای صارت ذات ثقل الی ان قال دعوا الله ربهما یعنی آدم و حواء سئلاالله تعالی عند كبر الولد فی بطنها لئن آتیتنا صالحا (ای اعطیتنا ولدا صالحا عن ابی مسلم (و قیل نسلا صالحا ای معافی سلیما صحیح الخلقة عن الجبائی (وقیل بشرا سویا عن ابن عباس (و قیل غلاما ذكرا عن الحسن لنكونن من الشاكرین لنعمتك علینا (قال الجبائی وانما قالا ذلك لانهما ارادا ان یكون لهما اولاد یونسونهما فی الموضع الذی كانا فیه لانهما كانا فردین مستوحشین و كان اذا غاب احدهما عن الاخر بقی الاخر مستوحشا بلامونس الی ان قال فلما اتیهما صالحا كما التمساه جعلاله شركاء فیما آتیهما (اختلف فی من یرجع الضمیر الذی فی جعلا الیه علی وجوه (احدها انه یرجع الی النسل الصالح ای المعافی فی الخلق والبدن لافی الدین وانما ثنی لان حواء كانت تلد فی كل بطن ذكرا وانثی یعنی ان هذا النسل الذین هم ذكر وانثی جعلاله شركاء فیمااعطاهما

من النعمة فاضافا تلك النعم الى الذى اتخذوهم الهة مع الله تعالى من الاصنام والاوثان عن الجبائى (وثانيها انه يرجع الى النفس وزوجها من ولد آدم لا الى آدم وحواء عن الحسن وقتادة الى ان قال (وثالثها ان الضمير يرجع الى آدم و حواء و يكون التقدير فى قوله جعلا له شركاء جعل اولاد هما له شركاء فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فصار جعلا و هذا مثل قوله سبحانه اتخذتم العجل واذ قتلتم نفسا والتقدير واذ قتل اسلافكم نفسا واتخذ اسلافكم العجل فحذف المضاف وعلى هذا الوجه يكون الكناية من اول الكلام الى اخره راجعة الى آدم ع وحواء ويقويه قوله سبحانه فتعالى الله عما يشركون (ورابعها ماروت العامة انه يرجع الى آدم و حواء انهما جعلا لله شريكا فى التسمية وذلك انهما اقاما زمانا لا يولد لهما فمر بهما ابليس ولم يعرفاه فشكوا اليه فقال لهما ان اصلحت حالكما حتى يولد لكما ولد اتسميانه باسمى قالا نعم وما اسمك قال الحارث فولد لهما فسمياه عبدالحارث ذكره ابن فضال (وقيل ان حواء حملت اول ماحملت فاتاها ابليس فى غير صورته فقال لها ياحواء مايؤمنك ان تكون فى بطنك بهيمة فقالت لآدم لقد اتانى آت فاخبرنى ان الذى فى بطنى بهيمة وانى لاجدله ثقلا فلم يزالا فى هم من ذلك ثم اتاها فقال ان سئلت الله ان يجعله خلقا سويا مثلك ويسهل عليك خروجه اتسميه عبدالحارث ولم يزل بها حتى غرها فسمته عبدالحارث برضاء آدم وكان اسم ابليس عندالملئكة الحارث وهذا الوجه بعيد تاباه العقول وتنكره فان البراهين الساطعة التى لايصح فيها الاحتمال ولا يتطرق اليها المجاز و الاتساع قددلت على عصمة الانبياء فلايجوز عليهم الشرك والمعاصى وطاعة الشيطان فلولم نعلم تاويل الاية لعلمنا على الجملة ان لها وجها يطابق دلالة العقل فكيف وقد ذكرنا الوجوه الصحيحة الواضحة فى ذلك الى اخر ماذكره قده (اقول ولايخفى فساد ماذكره ايضا من الوجوه المذكورة و يظهر فسادها باسرها بماتقدم من الوجوه التى ذكرتها فى ابطال قول البيضاوى (فماندفع الاشكال

بماذكره ايضا وبقي على حاله (فلا بد له الاعتراف ايضا بورود الاشكال وعدم اندفاعه وهو المطلوب (وبماذكرنا يظهر ايضا فساد ماذكره في مجمع البحرين حيث قال قه في تفسير قونه عج جعلاله شركاء في الاسم على حذف المضاف وكذلك فيما آيتهما اي فيما اتى اولادهما وقددل على ذلك قوله تعالى فتعالى الله عمايشركون حيث جمع الضمير ومعنى اشتراكهم تسمية اولادهم عبدالعزى وعبد مناة وعبد يغوث وما اشبه ذلك كذا في غريب القرآن انتهى (وبالجملة ان المفسرين باسرهم تحيروا في معنى الاية بحيث انهم من غاية التحير ونهاية الاضطراب تشبثوا بكل حشيش كالغريق وطلبوا النجاة من العجزة كالحريق ولم يتامل احد منهم في انه قرآن وشانه اعظم و اجل مما قالوا في تفسيره كيف ولو تاملوا في معنى الاية بادنى تامل لماصدر عنهم ماصدر (وسر دانه جرت عادتهم وديدنهم على انه اذا ذكر عالم جليل في معنى آية من الايات تفسيرا اخذه من تاخر عنه من غير ان يتامل في صحته وفساده تقليدا ومتابعة له (كماذكر مثله صاحب المعالم نقلا عن والده رحمه الله في حق الفقهاء رض حيث قال واكثر مايوجد مشهورا في كلامهم حدث بعدزمان الشيخ قه كمانه عليه والدي ره في كتاب الرعاية والذي الفه في درآية الحديث مبينا الوجه وهو ان اكثر الفقهاء الذي نشاوا بعد الشيخ قه كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه و حسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون ووجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ قه و متابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ قه وان الشهرة انما حصلت بمتابعته انتهى (واذا عرفت ذلك فاعلم انه لااشكال في الاية كي يحتاج الى الدفع والجواب (و كشف الحجاب عن ذلك يتوقف على بيان امور ينبغي التنبه عليها (الاول ان ضمير التثنية في قوله تعالى جعلا ليس راجعا الى الذكر والانثى من اولاد آدم ع ولا الى النفس وزوجها من ولده ولا آلاية كانت من باب المجاز في الحذف كما ذهب الى كل فريق الجاء (وانما هو راجع الى آدم وحواء بخصوصهما

من غیر ان یکون فیه حذف وتقدیر (الثانی ان الضمیر المجرور فی قوله سبحانه له لیس راجعا الیه تعالی کماتوهمه جمیع المفسرین واتفقوا علیه بدلیل ان اجوبتهم کالاشکال متوجهة علی هذا التوهم السخیف وانما هو راجع الی قوله عج صالحا بخصوصه والمراد به فی قوله عج لئن آتیتنا صالحا الخ لیس هو الصالح فی البدن لانه معنی اصلاح ضد الفساد وهو لاینبغی لادم ع و حواء ان یسئلا عن الله ان یعطیه لهما وانما المراد به هو الصالح فی الدین لانه معنی الصالح مقابل الطالح فهو نعمة عظیمة یلیق بشانهما ان یسئلا عن الله ان یعطیه لهما فالصالح فی الدین هو المراد فی المقام دون الصالح فی البدن (الثالث ان المفسرین من العامة والخاصة اتفقوا علی ان متعلق الشرکاء انما هو التسمیة (حیث انهم فسروا الموصول فی قوله عج فیما آیتهمابها وزعموا ان قوله آتی بمعنی اتی وابلیس فاعله ثم اختلفوا فی مباشر التسمیة فذهبت العامة سوی البیضاوی کمامر الی ان مباشرها انما هو آدم ع وحواء وقالوا انهما بامر ابلیس سمیا ولدهما باسمه ونقلوا من طرقهم فی ذلک المعنی روایتین وتقدم بیانهما فی کلام الطبرسی قه والمعنی انهما جعلاله شرکاء فیما ایتهما من تسمیة ولدهما بعبدالحارث (وذهبت الخاصة کالبیضاوی الی ان مباشرها لیس آدم و حواء وانما هو اولادهما علی حذف المضاف فانهم بامر ابلیس سموا اولادهم باسمه والمعنی انه جعل اولادهما فیما اتی اولادهما من تسمیتهم اولادهم بعبدالعزی وعبد مناة وعبد یغوث و ما اشبه ذلک (اقول ولایخفی فساد ماذکروه ضرورة ان متعلق الشرکاء لیس هوالتسمیة کمازعموه وانما هو الصالح کما مر بیانه , کذا لیس قوله آتی بمعنی اتی و انما هو بمعناه و کذا لیس ابلیس فاعلا کما توهموه وانما الفاعل هو الله تعالی بمقتضی انه عج اعطی صالحالهما و لیس فی الآیة من ابلیس ذکر ولااسم ولا أثر کما لایخفی (فالصالح هو المراد من الموصول لاغیر و هو متعلق الشرکاء دون التسمیة (والمعنی انه جعلا للصالح شرکاء فیما ایتهما من الصالح وذلک معنی

فساد كلما زعموه (الرابع ان حواء بعدما اثقلت دعوا الله ربهما بقضية شرطية التزامية و قالالئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين وهذا التزام منهما بالله تعالى (وحاصله انه ربنالئن استجبت دعوتناواجبت مسئلتنا واعطيتناصالحا لنشكرنك ولنكونن من الشاكرين ومقتضاه انه يجب الشكر عليهما عند استجابة دعائهما و لالزم ترك الواجب عليهما وهو محال (فلايمكن ترك التشكر لهما عندذلك كمالايخفى (هذا هوالامور التي يتوقف الكشف عن معنى الاية على بيانها (و بعد مابيناه من الامور الاربعة المذكورة ينكشف معنى آلاية (وبيانه انه لما استجاب دعائهما واعطيهما صالحا بنص قوله عج فلما آتيهما صالحا اشار الى تشكرهما بمقتضى التزامهما به بقوله سبحانه جعلاله شركاء فيما آتيهما اى جعلا في مقام التشكر ان يكون له اى الصالح شركاء فيما آتيهما من الصالح بمعنى اكثاره وازدياده لهما (بمقتضى كونه نعمة عظمى و عطيه كبرى فكانهما قالافى مقام التشكر ربنا لاتجعل الصالح مختصا بهذا الذى اعطيتنا نسئلك ان تكثره علينا بان يكون له شركاء فيما اعطيتنامنه (وذلك معنى تشكرهما وسؤالهما منه تعالى اكثار الصالح و ازدياده (و الكلام الشريف انماهو كلام متعارف غيرأنه لطيف دقيق كمالايخفى (ونظيرهانه اذا دعونا الله ربنا وقلنا ربنالئن آتيتنا رزقاً لنكونن من الشاكرين فلما آتانا رزقا جعلنا له شركاء فيما آتانا اى جعلنا في مقام التشكر بمقتضى التزامنا به ان يكون للرزق شركاء فيما آتانا منه يعنى ربنا لاتجعل الرزق مختصا بهذا الذى اعطيتنا وذلك معنى تشكرنا وسؤالنا منه تعالى اكثار الرزق و از دياده (والامر في الكلام الشريف ايضا كذلك (وماذكرناه انماهو معنى آلاية دون مازعموه فانه كما عرفت مماتضحك به الثكلى (ومما ذكرنا يظهر ان الذم في قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون انما هومتوجه الى اولادهما المشركين الذينهم يعبدون الاصنام لااليهما والالقال يشركان (فقوله يشركون نص في ذمهم (وحاصله ان ابويكم آدم و حواء جعلا في مقام التشكر للصالح

شركاء فيما اعطاهما وسئلا من الله اكثار الصالح في الدين وازدياده (وانتم ايها المشركون لم خالفتم ابويكم ولم اشركتم بالله واتخذتم الاصنام شركاء لله عج وجعلتموها الهة لانفسكم ولم خرجتم عن الدين وكنتم طالحين غير صالحين في الدين والله امركم بهذا او ابواكم (تعالى الله عما تقولون علوا كبيرا وخسرتم خسرانا مبينا (ثم كشف القناع عن المشركين في قوله عج فتعالى الله عما يشركون وبين بقوله سبحانه ايشركون مالايخلق شيئا وهم يخلقون ولايستطيعون لهم نصرا ولاانفسهم ينصرون ان المراد منهم انما هو عبدة الاصنام من اولادهما (والعجب من المفسرين من العامة والخاصة كيف خفي عليهم ذلك مع ان الايات صريحة في ذم اولادهما المشركين الذينهم يعبدون الاصنام و كيف غفلوا عن معنى الاية واولوها بتاويلات سخيفة واجابوا عن الاشكال باجوبة ركيكة واهية كيف وهم قالوا في معنى الاية مااخرجوها به عن القرانية تعالى الله عما قالوا في دفع الاشكال فان ماذكروه ممالايمكن ان يقال وذلك ناش من عدم تاملهم وهو يكشف عن عدم عصمتهم (فبماذكرنا ظهر بحمدالله معنى الاية الشريفه صدراً وذيلا وتبين انه ليس فيها اشكال كي ينطرق الى التوهم فيها مجال (وبعد مابيناه من البيان يظهر ان الاية المباركة مع كونها ايضا كلاما متعارفا من حيث النظم والتركيب والترتيب مشتملة على اختراع عجيب وصنع غريب ثقل ادراك مدلولها على اولى الالباب والعقول وصعب فهم معناها على الاساطين والفحول وذلك يكشف كشفا قطعيا عن الوهية جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله جل وعلى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة و متعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره الى آخره (ولايخفى ان المطلقة بمقتضى آلاية لها صور ثلث (الاولى كونها مطلقة قبل المس وقبل تقدير الفريضه فحكمها انه عليه المتعة دون المهر (الثانية كونها مطلقة بعد المس وقبل تقدير الفريضة فحكمها انه عليه مهر المثل دون المتعة

(الثالثه كونها مطلقة بعدالمس وبعد تقدير الفريضة فحكمها انه عليه المسمى (واماالمطلقة قبل المس وبعد تقدير الفريضة فحكمها خارج عن آلايةلانه و انكان يجب عليه نصف المسمى الاانه ليس لهذه الاية بل لقولهعج وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقدفرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم وذلك معنى خروج حكمها عنها وهويقتضى كون الصور فيها منحصرة فى الثلثة كمالايخفى (واذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن ان يقال ان منطوق آلايةمناف لمفهومها (وبيانه ان كلمة اوفى قوله عج اوتفرضوا بمقتضى كونها للترديد مفيدة لاحد الامرين وذلك يقتضىان منطوقها ليس هوالجمع وانما هواحد الامرين وح يكون منطوقها ان فى المطلقة قبل المس مطلقا اوقبل تقدير الفريضة مطلقا عليه المتعة (ومفهومها ان فى المطلقة بعد المس مطلقا او بعد تقدير الفريضة مطلقا عليه المهر فيقع التنا فىح بينهما فى الصورة الثانية وهى المطلقة بعد المس وقبل تقدير الفريضة فان منطوقها يدل على ان عليه المتعة ومفهومها يدل على ان عليه المهر وذلك معنى التنافى (هذا محصل الاشكال (واشار الطبرسىقه فى مجمعه الى هذا الاشكال و ذكره على نحو الاجمال (حيث قال فى تفسير آلاية هذا اباحة للطلاق قبل المس وفرض المهر فرفع الاثم عن الطلاق قبل الدخول لئلايتوهم احد ان الطلاق فى هذه الحالة محظور والمس كناية عن الوطى والمفروض صداقها داخلة فى دلالة آلاية وان لم يذكر لان التقدير مالم تمسوهن ممن قدفرضتم لهن اولم تفرضوالهن فريضه لان او تنبئ عن ذلك اذلوكان على الجمع لكان بالواو انتهى (ولايخفى انهقه ذكر الاشكال ولم يتعرض لجوابه وسكت عن دفعه وحله (واما البيضاوى فقد اجاب عنه بماحاصله ان الاشكال يرد فيما اذاكانت الكلمة بمعناها غيران الامر ليس كذلك لانها اما بمعنى الاان والمعنى الاان لم تفرضوا اوبمعنى حتى والمعنى حتى لم تفرضوا او بمعنى الواو والمعنى ولم تفرضوا وح فلايرد الاشكال (هذا حاصل جوابه عنه (حيثقال فى تفسير

قوله عج او تفرضوا لهن فريضة الا ان تفرضوا اوحتى تفرضوا او وتفرضوا والغرض تسمية المهر الى ان قال(والمعنى انه لاتبعة على المطلق من مطالبة المهر اذا كانت المطلقة غير ممسوسه ولم يسم لها مهر اذا وكانت ممسوسة فعليه المسمى اومهر المثل(ولو كانت غير ممسوسة ولكن سمى لها فلها نصف المسمى فمنطوق آلاية ينفى الوجوب فى الصورة الاولى ومفهومها يقتضى الوجوب على الجملة فى الاخيرتين انتهى (ومحصله ان اوفى قوله عج او تفرضوا ليس بمعناه و انما هو بمعنى واحد مماذكر كما مر بيانه وح فلايرد الاشكال والمعنى ان فى المطلقة قبل المس و قبل تقدير الفريضة عليه المتعة ومفهومها ان فى المطلقة بعد المس مطلقا وبعد تقدير الفريضة مطلقا عليه المهر (فمنطوقها هوا الصورة الاولى (ومفهومها هو الصورتان الاخيرتان على الجملة هذا حاصل مااجابه عن الاشكال (اقول ولايخفى فساد ماذكره (ويدل على فساده وجوه (الاول ان كل كلمة متكفل لبيان خصوصية مختصة بها وغيرها متكفل لبيان خصوصية اخرى فلا يمكن ان تكون كلمة بمعنى كلمة اخرى فكون الكلمة بمعنى الاان اوبمعنى حتى اوبمعنى الواو كمازعمه القائل مما يستحيل ولا يعقل وذلك معنى فساده فما ذكره فاسد لامحصل له (الثانى ان القول بكون كلمة بمعنى كلمة اخرى كالقول بزيادتها مستلزم اللغوية (ولاشك ولاشبهة فى ان وقوع اللغو فى كلام العقلاء مستحيل وغير معقول فضلا عن وقوعه فى كلام الحكيم المتعال (فلايعقل كون الكلمة بمعنى واحد مماذكر كمازعمه القائل وذلك معنى فساده فما ذكره فاسد لامعنى له (الثالث انه لوكانت الكلمة فى قوله عج اوتفرضوا بمعنى واحد مماذكر للزم عليه تعالى بيانه بنصب قرينة دالة على ذلك والالازم الاغراء والاضلال لان ذكر الكلام واخفاء المراد عين الاغراء والاضلال وذلك معنى اللزوم و (الاية كماترى خالية عن البيان اذلاقرينة فيها لتدل على المراد وذلك معنى بطلان اللازم وبطلانه يكشف عن بطلان الملزوم (فلا يعقل ان تكون الكلمة

بمعنى واحد مما ذكر كما زعمه القائل و ذلك معنى فساده فما ذكره فاسد لاوجه له
(الرابع انه لو كانت الكلمة في قوله سبحانه او تفرضوا بمعنى واحد مماذكر مع كون الواحد
مرددا بين الثلثه للزم عليه تعالى بيانه بنصب قرينة دالة على تعيينه والا للزم الاغراء والاضلال
ايضا اذالمفروض خفاء المراد منه على المخاطب و عدم تعينه عنده و ذلك مستلزم لاغرائه و
اضلاله وقبحهما ضروري غير قابل للانكار وهو معنى اللزوم (وبطلان اللازم بين لفقد القرينة الدالة
على تعيينه في الكلام و ذلك معنى بطلان اللازم وبطلانه يكشف عن بطلان الملزوم (فلا يعقل
ان تكون الكلمة بمعنى واحد مما ذكر كمازعمه القائل وذلك معنى فساده فماذكره فاسد لادليل له
(الخامس بعد الاغماض عن جميع ماذكر فاقول في فساد مازعمه القائل ان المعنى الذى ذكره
في منطوق الاية ومفهومها لايمكن ان يثبت مقصوده لانه اذا كان الجمع الذى هو الصورة الاولى
منطوقها وجب ان يكون الجمع الذى وقع في مقابله مفهومها اذالمطابقة معتبرة فيهما (ولاشبهة
ان وجوب المطابقة فيهما يقتضى ان يكون معنى الاية في منطوقها ان في المطلقة قبل المس وقبل
تقدير الفريضة يجب عليه المتعة دون المهر وفي مفهومها ان في المطلقة بعدالمس و بعد تقدير
الفريضة يجب عليه المهر دون المتعة (فالمفهوم في هذه الصورة وانكان مطابقا للمنطوق الا انه
قاصر عن افادة مقصوده لانه لايقتضى الوجوب على الجملة في الاخيرتين كمازعمه و انما يقتضى
اختصاصه بصورة الجمع مع ان مقصوده شموله لصورة اخرى ايضا (و هى كونها مطلقة بعد
المس وقبل تقدير الفريضة اذفي هذه الصورة ايضا يجب عليه المهر والحال ان المفهوم غير شامل
لها (وذلك معنى قصوره وهو دليل على فساد مرامه فماذكره فاسد لا يرجع الى معنى محصل
(فظهر من الوجوه المذكورة ان كلمة اوانما كانت بمعناها وليست بمعنى مازعمه فما اندفع الاشكال
بماذكره وبقي على حاله (فعليه الاعتراف بوروده وعدم اندفاعه وهو المطلوب (وبماذكرنا يظهر

القول فی دفع الاشكال وحله

ایضا فساد ما ذکره فی الصافی حیث قال فی تفسیر قوله عج او تفرضوا ای الا ان تفرضوا لهن فریضة و فرض الفریضة تسمیة المهر و ذلك ان المطلقة فی غیر المدخول بها ان سمی لها مهر فلها نصف المسمی کمافی الایة الاتیة وان لم یسم لها مهر فلیس لها الا المتعة کمافی هذه الایة والحکمان مرویان ایضا رواه العیاشی وفی الکافی عن الصادق ع انتهی (واتضح فساده مماذکرنا کمالایخفی (والتحقیق فی دفع الاشكال ان الكلمة لیست بمعنی مازعمه البیضاوی وغیره وانما کانت بمعناها ولااشكال فی الایة اصلا بمقتضی ان معناها یجامع مع الجمع من غیر تکلف ولا تعسف (وبیانه ان مفادها انما هو الترديد بمعنی احدالامرین اوالامور نحوجائنی زید اوعمرو (وهذا المعنی الذی ذکرناه انما هو اصل الجامع الذی لایختلف ذاته وانما یختلف نحوه وشکله حیث انه یتشکل باشکال مختلفة ویتصور بصور عدیدة بحیث یتوهم الجاهل ان لها معان متعددة حتی ان بعض من لاتحصیل له زعم انه کان لها اثنی عشر معنی والحال انه لیس لها الامعنی واحد محدثی و هو الترديد (واذاعرفت ذلك فاعلم انه یظهر تارة بصورة الشك کقولنا هذا الیوم من شعبان اومن رمضان ولاجل ذلك سمی ذلك الیوم بیوم الشك (ومنه قوله تعالی لبثنایوماً او بعض یوم (و اخری بصورة الابهام نحوجائنی زید اوعمرو وغرض المتکلم فی تعبیره بالترديد فی کلامه خفاء الواقع علی السامع وابهامه علیه (وثالثة بصورة التخییر نحو جالس الحسن اوابن سیرین (ومنه قولنا تزوج هندا اواختها (ورابعة بصورة الترتیب وذلك فیما اذاکان احدهمامعینا عقلا اوشرعا نحو سل عن الامام اوعن الفقیه یعنی یجب السؤال عن الامام ع اولا ثم عن الفقیه (ومنه قولنا قلد الاعلم اوغیر الاعلم (وکذا قولنا توضاء اوتیمم عندارادة الصلوة فالترتیب کالتخییر انما هو مستفاد من خصوصیة المورد وقرینة المقام و لیس مستندا الی مفاد الكلمة (وخامسة بصورة نفی الامرین اوالامور و ذلك فیما اذا کان کل واحد من

الامرين اوالامور منهيا اومنفيا نحو لا تاكل الميته اولحم الخنزير ونحو لاتشرب الدم او البول (ومنه قوله عج ولاتطع منهم اثما او كفورا) (وتوهم كونه بمعنى الواو مندفع بان اللازم عند ذلك تكرير النفي اوالنهي) (فيجب ان يقال في الاول كقوله تعالى فلاصدق ولاصلى) (وفي الثاني نحو لا تطع منهم اثما ولا كفورا) (ومنه قول الشاعر (تصدقت الزانية بكد فرجها) لها الويل لا تزني ولا تتصدقي) وذلك دليل قطعي على فساد التوهم (وكذلك الامر في قوله تعالى مالم تمسوهن اوتفرضوا لهن فريضة فانه كنظائره يفيد نفي الامرين و هوناش من خصوصية المورد و قرينة المقام (والمعنى ان المطلقة التي لامس لها ولاتقدير الفريضة لها المتعة) (ومفهومه ان المطلقة التي لها المس وتقدير الفريضه فلها المهر (فالاية منطوقها ناظر الى نفي الامرين جميعا ومفهومها ناظر الى اثبات الامرين اواثبات احدهما) (هذا معنى الايه لا مازعمه البيضاوي وغيره) (فاندفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال) (وبعد مابيناه من البيان والتقرير يظهر ان الايه الكريمه مع كونها ايضا كلاما متعارفا من حيث الوضع والنظم مشتملة على صنعة شريفة ونكتة لطيفة قدصعب على المحققين فهم معناها وثقل على المدققين ادراك مدلولها) (و ذلك يكشف كشفا قطعيا عن الوهية جاعله ونبوة حامله وهووجه من وجوه اعجازه وهوالمطلوب) (ومن جملتها) قوله عز من قائل قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم ان الله خبير بما يصنعون وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن الاماظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولايبدين زينتهن الا لبعولتهن الى اخره) (اقول ولا يخفى انه يرد على الايه اشكال في مواضع منها) (فينبغي التنبيه عليها) (الاول ان النون في قوله عج يغضوا وكذا في قوله ويحفظوا كماترى ساقط والحال انهما خاليان عن الناصب والجازم فماوجه سقوطه فيهما ولاشبهة في ان له نكتة يجب فهمها كما لا يخفى) (الثاني ان كلمة من في قوله سبحانه من

ابصارهم لایمکن ان تکون زائدة کمازعمه بعض وقال ان من مزیدة وتقدیره یغضوا ابصارهم عن عورات النساء انتهی لانه لایعقل وقوع الزیادة فی کلام الحکیم المتعال کمامر بیانه فیما تقدم (فلابدمن کونها للتبعیض کماذکره ابومسلم وعلله بان غض البصر انما یجب فی بعض المواضع والمعنی ینقصوا من نظرهم فلاینظروا الی ماحرم انتهی (وفیه ان مقتضاه جواز النظر الی النساء ببعض البصر وطرف العین (وفساده غیر خفی علی ذیمسکه فالکلمه اذالم تکن زائدة ولاللتبعیض فما معنی الایه وکیف یستقیم معناها فلابدان تکون لها من نکته یجب فهمها کما لایخفی (الثالث ان بعضامنهم فرق بین هذه الایه وبین سائر الایات (وقال ان حفظ الفروج فی هذه الایه من قوله ویحفظوا فروجهم کنایه عن الستر وفی سائر الایات کنایه عن الزنا (کمافی مجمع البیان حیث قال وقال ابن زید کل موضع فی القرآن ذکر فیه حفظ الفروج فهو عن الزنا الا فی هذا الموضع فان المراد به الستر حتی لاینظر الیها احد وهو المروی عن ابیعبدالله ع قال فلایحل للرجل ان ینظر الی فرج اخیه ولایحل للمرءه ان تنظر الی فرج اختها انتهی (وفسر الطبرسی قه فی سورة الاحزاب حفظ الفروج بالزنا حیث قال فی تفسیر قوله عج والحافظین فروجهم من الزنا وارتکاب الفجور والحافظات فروجهن فحذف لدلاله الکلام علیه انتهی (لکنه یشکل بانه لاوجه للتفکیک اصلا بل لابدمن القول بالتسویه فیهما کمالایخفی علی من له ادنی تدبر (وماذکرته من الاشکالات فی المقام انماهو مما خطر ببالی (فلابدلی من حلها بعدابطال ما اجاب عنها المفسرون (فنقول بعونه تعالی اما الاول فقداجاب عنه فی مجمع البحرین بان قوله عج یغضوا مجزوم لوقوعه فی فی جواب الامر المحذوف (والتقدیر قل للمؤمنین غضوا یغضوا من ابصارهم حیث قال ومقول القول محذوف ای قل لهم غضوا یغضوا فیکون یغضوا فی الایه جوابا للامر المحذوف (وکذا یحفظوا انتهی (وفیه ان یغضوا لیس جوابا للامر المحذوف کما توهمه المجیب اذالامر لیس ملازما

لاطاعة المامور كي يكون جوابا له فلا يمكن الجمع بينهما حتى يتوهم ان التقدير قل لهم غضوا يغضوا بل هو مقول لقوله قل فانه يطلب مقولا مطلقا حتى انه عج لو قال قل لهم غضوا من ابصارهم لكان غضوا مقولا لقوله قل ايضا فلا حذف ولا تقدير في الاية و الا لخرجت عن القرانيه وانتظمت في عداد المهملات (الا ترى تفسيره بقوله اى قل لهم غضوا يغضوا فانه كما ترى ليس الا مهملا صرفا لامعنى له اصلا (واقبح منه ما في مجمع البيان حيث قال يغضوا من ابصارهم مجزوم لانه جواب شرط مقدر و التقدير قل للمؤمنين غضوا من ابصار هم فانك ان تقل لهم ذلك يغضوا (ويجوز ان يكون مجزوما على تقدير ليغضوا من ابصارهم ومثل ذلك يغضضن وان لم يظهر فيه الاعراب لكونه مبنيا انتهى (و فساده ظاهر مما ذكرنا ولايحتاج الى البيان (فظهر ان ماذكراه ليس الا تكلفا ناشيا من الالجاء والاضطرار و الا فشيئى مما ذكر لايناسب المقام ولا يليق به لقباحته وشناعته كيف وشان القرآن اعظم واجل من ذلك كله فالاعتراف بالجهل في امثال المقام اولى من المجى بصدد هذا النحو من الجواب كما لايخفى (و التحقيق في حل الاشكال الاول انك قدعرفت ان لفظ قل يطلب لنفسه مقولا (ومن المعلوم ان مقواله في جميع الموارد والمقامات انماهو مفعوله (ومن المعلوم الواضح ان مقواله فيما كان فعلا مضارعا وهو جمع مذكر كمافي المقام لايكون مفعولا الا بان الناصبة الموجبة لسقوط نونه (وليس ذلك حذفا ولا تقديرا وانما يفهم الناصب له من الكلام لوضوحه بمعنى انه وانكان غير مذكور في الكلام الا انه يفهم منه لوضوحه ولاشبهة في ان ذكر الواضح قبيح في الغاية لانه محذوف و مقدر مع خفائه وصعوبة فهمه فان حذف المخفي و تقديره مع خفائه والامر بفهمه في القباحة بمكان غنى عن البيان (فاندفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال وهو المطلوب (واما الثاني فنقول ان لفظ من في قوله عج يغضوا من ابصارهم مفيد للتبعيض وبافادته معين لمعنى الغض (وبيانه ان الغض مقابل الغمض كما ان الغمض مقابل

القول فی دفع اشکال وحله

الفتح ومقتضی المقابلة ان الغض اعم من الغمض وهو اخص اذ الغمض مختص بغمض تمام البصر بخلاف الغض فانه قد یستعمل فی غمض تمام البصر وقد یستعمل فی غمض بعضه وطرفه ولاجل ذلك اتی بلفظ من فی الایة لیفید التبعیض ویعین معنی الغض (ولکن صاحب القاموس جعله اخص فزعم انه مختص بغمض طرف البصر حیث قال غض طرفه غضاضا بالکسر وغضا وغضاضا وغضاضة بفتحهن خفضه واحتمل المکروه انتهی (وکذا صاحب مجمع البحرین ایضا جعله اخص وذکر انه مختص بغمض طرفه وزاد علیه کونه بمعنی تنقیص البصر وزعم انه معنی آخر له حیث قال فی تفسیر قوله عج قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم ای ینقصوا من نظرهم عما حرم الله علیهم وقد اطلق لهم ماسوی ذلك یقال غض طرفه غضاضا بالکسر وغضاضة بفتحتین خفضه وتحمل المکروه انتهی (اقول ان ماذکراه من کونه اخص ولیس باعم انما هو اشتباه منهما لماعرفت انه اعم من الغمض ویدل علیه اطراده کما یظهر ذلك من تتبع الموارد (والعجب انهما توهما ان غض طرفه وانکان موجبا للمکروه الاانه یجب تحمله لانه جامع بین عدم نظرهم الی النساء وبین نظرهم الی الارض مثلا (و فیه انه لو کان الامر کذلك لماقال عج یغضوا من ابصارهم بل قال و یخفضوا رؤسهم فانه جامع بین الامرین من غیر تحمل مکروه ومشقة فما توهماه فاسد لامحصل له (مع ان تنقیص البصر مآله الی غض البصر بطرفه غایة الامر ان التعبیر مختلف والمعنی واحد فما توهمه صاحب مجمع البحرین ایضا فاسد لامعنی له (فظهر ان تنقیص البصر مرجعه الی غضه بطرفه فکونه کغضه بطرفه فردا من معناه الحقیقی الاعم بمقتضی انطباقه علیه ممالااشکال فیه (و انما الاشکال فی ان المراد بغض البصر فی قوله عج یغضوا من ابصا هم هل هو معناه الحقیقی المنطبق علیه اومعناه الکنائی الذی هو عدم تکریر النظر الی الاجنبیة (فنقول انه لایمکن ان یراد به معناه الحقیقی المنطبق علیه و الا للزم جواز النظر الی النساء ببعض البصر و طرفه (وفساد للازم بین ضرورة انه مع کونه موجبا

لمفاسد لاتعد ولاتحصى مستلزم لجواز الخيانة على اعراض المسلمين كيف ولايجوزه ولا يلتزم به من تدين بدين ا... فان الالتزام به مستلزم لخروجه عن دين الاسلام و اختيار دين آخر غير دين الاسلام وهو فى القباحة بمكان غنى عن البيان و ذلك معنى فساده (فلايدان يراد به معناه الكنائى وتقدم انه عبارة عن عدم تكرير النظر اليهن بمعنى ان تنقيص البصر كناية عن عدم تكرير النظر من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم بقتضى ان التنقيص مستلزم لعدم التكرير و هولازم له (والمعنى انك اذا نظرت الى امرئة نظرة فلا تنظر اليها نظرة اخرى و ليس ذلك الامعنى تنقيصه (وهذا المعنى هو المراد فى المقام (ويدل عليه الاخبار الواردة فى تفسير الاية (كمافى الوسائل عن ابى الطفيل عن على بن ابيطالب ع ان رسول الله ص قال ياعلى لك كنز فى الجنة وانت ذوقرينها فلاتتبع النظرة النظرة فان لك الاولى وليس لك الاخيرة (و فى الخصال باسناده عن على فى حديث الاربعمائة قال لكم اول نظرة الى المرئة فلا تتبعوها نظرة اخرى واحذروا الفتنة (وفى معانى الاخبار قال قال رسول الله ص ياعلى اول نظرة لك والثانية عليك لا لك (وعن الرضا ع عن آبائه قال قال رسول الله من قتل حية قتل كافرا وقال لا تتبع النظرة النظرة فليس لك ياعلى الا اول نظرة (وعن الصادق فى حديث فى قوله تعالى فنظر نظرة فى النجوم فقال انى سقيم قال انما قيد الله تعالى بالنظر الواحدة لان النظرة الواحدة لا توجب الخطاء الا بعد النظرة الثانية (بدلالة قول النبى صلعم لما قال لامير المؤمنين ياعلى اول النظرة لك والثانية عليك لا لك (وعن سعد الاسكاف عن ابى جعفر ع قال استقبل شاب من الانصار امرئة بالمدينة و كان النساء يتقنعن خلف آذانهن فنظر اليها وهى مقبلة فلما جازت نظر اليها و دخل فى زقاق قد سمى لبنى فلان فجعل ينظر خلفها واعترض وجهه عظم فى الحائط اوزجاجة فشق وجهه فلما مضت المرئة نظر فاذا الدماء تسيل على ثوبه وصدره فقال والله لاتين رسول الله ص ولا خبرنه

فلما راه رسول الله ص قال ماهذا فاخبره فهبط جبرئيل ع بهذه الاية قل [illegible]منين يغضوا من ابصارهم الى اخره (و هذه الاخبار كلها في الوسائل وهي كافية في [illegible]قصود بمقتضى انها كما ترى صريحة في ان المعنى الحقيقي غير مراد من قوله عج يغضوا من ابصارهم بل المراد منه انما هو المعنى الكنائي وهو عدم جواز تكرير النظرة بمعنى انك اذا نظرت نظرة الى امرئة لا يجوز لك ان تنظر اليها نظرة اخرى (ومن المعلوم ان الغرض في المقام ليس الا اثبات ذلك كما لا يخفى (ثم انها وان كانت دالة على جواز النظرة الاولى الا انه يظهر من بعض آخر من الاخبار ان المراد منها النظرة التي لم يكن عن ريبة اذ النظرة عن ريبة زنا العين بمقتضى ان زنا كل شيئي بحسبه وذلك يكفي في ايجابها الفتنة والفساد (ففي الوسائل عن علي بن عقبة عن ابيه عن ابيعبدالله ع قال سمعته يقول النظرة سهم من سهام ابليس مسموم وكم من نظرة اورثت حسرة طويلة (و في آخر قال قال ابوعبدالله ع النظرة سهم من سهام ابليس مسموم من تركها لله عج لا لغيره اعقبه الله امنا و ايمانا يجد طعمه (عن ابي جميلة عن ابي جعفر و ابيعبدالله ع قالا ما من احد الا وهو يصيب حظا من الزنا فزنا العينين النظر و زنا الفم القبلة وزنا اليدين اللمس صدق الفرج ذلك او كذب (واما ماروى عن الكاهلي قال قال ابوعبدالله ع النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة و كفى بها لصاحبها الفتنة (فهو بقرينة الاخبار المذكورة يدل على عدم جواز النظرة الاولى ايضا اذا كانت عن ريبة كما لا يخفى كما يدل على جوازها اذا لم تكن عن ريبة (ويشهد على ذلك ما رواه السكوني قال قال الصادق ع من نظر الى امرئة فرفع بصره الى السما او غض بصره لم يرتد اليه بصره حتى يزوجه الله من الحور العين (وفي خبر آخر لم يرتد اليه طرفه حتى يعقبه الله ايمانا يجد طعمه انتهى (و بما ذكر يظهر انه لا تعارض بين الاخبار اصلا ولا اختلاف فيها جدا وانما يفسر بعضها بعضا منها كما لا يخفى على من تدبر فيها (و بعد ما بيناه من الاخبار الواردة في تفسير الاية يتبين ان المراد من

القول فی دفع الاشکال الثالث وحله

غض البصر فيها المعبر عنه بتنقيصه انماهو معناه الكنائى لاغير (اذالمفروض ان التلقى انماحصل ممن هومرجع فى القرآن فلايحتاج الى شيئى من دليل وبرهان بمقتضى ان المقام انما مقام بيان من تسكن به القلوب والاذهان ولايقدر على ان يتكلم بخلافه فلان او فلان ضرورة انه اذا قال من انزل الله القرآن على بيوتهم وتكلم فيه بلسانهم ليحتاج الناس ابدالدهر اليهم ولا يستغنوا عنهم ان هذا معنى الاية وهو المراد منها وجب قبوله ولا يجوزرده لان رده كفر بالله العظيم (هذا محصل ماخطر بالبال فى دفع الاشكال فاندفع بحمدالله المتعال ولم يبق المتوهم بوجه مجال وهو المطلوب (واما الثالث فنقول انه لايمكن التفكيك بين المقامين بان يقال ان حفظ الفروج فى هذه الاية كناية عن الستروفى سائر الايات كناية عن الزنا اذا لتفكيك يحتاج الى دليل ولا دليل عليه اصلا وذلك معنى فساده (وكذا لا يمكن ان يكون كناية عن الزنا فى المقامين لان ذلك مع انه لادليل عليه ايضا مستلزم لجواز كشف العورة على الشخص مع عدم ارتكابه على الزنا و قبح اللازم ضرورى غير قابل للانكار (فالتسوية بهذا المعنى كماترى مضحكة للمجانين والاطفال وذاك معنى فساده (وبعدفسادهما يتعين الثالث وهوكونه كناية عن الستر فى المقامين (و يدل على تعيينه ماروى عن ابيعبدالله ع قال فلايحل للرجل ان ينظر الى فرج اخيه ولايحل للمرئة ان تنظر الى فرج اختها انتهى (وهذه الرواية كماترى صريحة فى وجوب ستر الفرج مطلقا و ذلك يقتضى شموله للمقامين (على ان وجوب ستر الفروج مستلزم لترك الزنا بالاولوية فالتسوية بهذا المعنى معينة لاشكال فيها لاماذكره القائل فانه مما تضحك به الثكلى و ذاك معنى صحة الثالث ومتانته وفساد الاول كالثانى و سخافته (فاندفع الاشكال و لم يبق للتوهم بوجه مجال و هو المطلوب (وبعد حل الاشكالات ودفعها ينكشف معنى الاية و هوانه قل للمؤمنين لايكرروا انظارهم الى النساء بمعنى انه قل لهم لاينظروا اليهن نظرة بعدنظرة ويستروا فروجهم و كذاينكشف

القول في بيان معنى البداء

معنى الاية الثانية وهو انه قل للمؤمنات لايكررن انظارهن الى الرجال بمعنى انه قل لهن لاينظرن اليهم نظرة بعد نظرة ويسترن فروجهن (هذا مجمل معنى الاية الاولى والثانية بمقتضى الاخبار الواردة فى تفسيرهما (وذلك يقتضى عدم جواز نظر الرجال الى النساء نظرة بعد نظرة و عدم جواز نظر النساء الى الرجال نظرة بعد نظرة وهو المطلوب (و اما قوله عج ولايبدين زينتهن الاما ظهر منها فلاينكشف معناه الا بعد الكشف عن معنى الابداء (وكذا بعد الكشف عن المراد بالزينة فى قوله زينتهن وبيان المراد بالمستثنى فى قوله الا ما ظهر منها (فنقول ان الابداء افعال يقال ابدى يبدى ابداء كما يقال ابقى يبقى ابقاء (وله مادة وهيئة ومادته البد ويقال بدايبد وابدوا وبدوّا وبداء كما يقال علا يعلوا علوا وعلوّا وعلاء وهوليس بمعنى الظهور كما زعموه اذالظهور مختص بماخفى الامر على الشخص بمقتضى ان الخفاء ماخوذ فى معناه ولاجل ذلك لايكون الظهور الابعد الخفاء والبدو غير مطرد فى ذلك المعنى لتخلفه فيما نسب اليه تعالى كقوله ع ما بدالله فى شيى كمابداله فى اسمعيل ابنى (وقدورد فى بعض الزيارات السلام عليك يامن بدالله فى شانه ضرورة ان العالم بالعواقب لايخفى عليه شيئى لافى الارض ولافى السماء لافى هذه النشائة ولا فى النشائة الاخرى فلايمكن ان يكون بمعنى الظهور و ذلك معنى عدم اطراده (وانما معناه ماهو اعم منه وهو عبارة عن خروج الشيئى من الداخل الى الخارج وهو اعم من كون الامر على الشخص خفيا اوجليا من اول الامر (فهذا المعنى انما هو جامع كلى مطرّد فى تمام الموارد وسار فى جميعها من غير ان يتخلف فى مورد فالظهور اخص والبدو اعم وافتراق احدهما عن الاخر انما هو بالاخصية والاعمية (وبيانه انه اذا فرض ان على زيد مثلا الف لعمرو وهو ينكره وح فقد يكون الامر على الشخص خفيا ولايعلم به لكنه اذا اقربه عنده وخرج الامر الى الخارج بعد كونه فى الداخل يصح ان يقال بداله الامر اى خرج له الامر من الداخل الى الخارج (ومنه يظهر

القول في بيان معنى البداء

معنى قولنا بدالنا سور المدينة وقولنا بدالنا وجه الرای او دليل الحکم ای خرج لنا الی الخارج بعد کونه فی الداخل (وکذلك معنى قول الشاعر بدالی معصم حين جمرت وكف خضيب زينت ببنان ای خرج لی من الداخل الی الخارج (وهذا المعنى) الذی ذكرناه انما هو جار فی الموارد كلها سواء نسب الی غير الله تعالى اونسب اليه عج والى الاول ينظر قوله جل شانه بدالهم سيات ما عملوا (وقوله عج فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سواتهما ای خرجت لهما سواتهما من الداخل الی الخارج (وقوله تعالى واعلم ماتبدون و ما كنتم تكتمون (و قوله سبحانه قل ان تخفو اما فی صدوركم اوتبدوه يعلمه الله ای تخرجوه الی الخارج بعد كونه فی الداخل الی غير ذلك من الموارد (والى الثانی ينظر قوله عزمن قائل وتخفی فی نفسك ما الله مبديه ای مخرجه من الداخل الی الخارج (ومنه يظهر معنى قوله ع مابدالله من شيئ كما بدالله فی اسمعيل ابنی (و معنى مافی بعض الزيارات السلام عليك يامن بدالله فی شانه ای خرج له من الداخل الی الخارج مع علمه بذلك من اول الامر ولايخفى ان اطلاق الداخل والخارج فی مرحلة وجوب الوجود انما هو للالجاء وضيق الخناق وذلك جار فی اطلاق الذات والصفات عليه عج فان الاطلاق فيهما ليس الاتعبير اصرفا كما ان اطلاق الوجود عليه تعالى من هذا الباب ضرورة انه عج اعلى واشرف من الوجود والا فلايكون موجدا وخالقا للاشياء بل يحتاج الى موجد وخالق منزه عن الماهية و الوجود (والمقام لايسع بازيد من ذلك والتوحيد محل لتفصيله كما لايخفى (و بالجمله قد ظهر الفرق بماذكرنا بين قولنا بداللناس وبدالله سبحانه (والحاصل ان العالم بالعواقب فی مسئلة البداء اذا اخرج المقتضى واخفى المانع لحكمة مقتضية لذلك مع علمه به من اول الامر يصح ان يقال بداله الامر ای خرج له الامر من الداخل الی الخارج والحكمة فی اخفائه المانع انه عج اظهر بذلك بشرية امنائه ع لئلا يتخذ الناس اربابا لانفسهم من دونه عج ولا غائلة فی ذلك بوجه

القول فى ان ابداء المواضع ايضا محرم

وقد حررنا تفصيل ذلك فى باب الاوامر من كشف الاستار (وهذا كله فى معنى مادة الابداء (و ا.ا مفاد هيئته فانما هو عبارة عن ايصال معنى المادة الى المحل يقال فلان ابدى شيئا معناه انه اخرجه الى الخارج بعد كونه فى الداخل (ومنه يظهر قوله تعالى تجعلونه قراطيس بتدونها و تخفون كثيرا اى تخرجونها من الداخل الى الخارج (و كذا قوله عج يخفون فى انفسهم مالايبدون لك (ومن هذا الباب قوله عزمن قائل ولايبدين زينتهن اى لايخرجن زينتهن الى الخارج بعد كونها فى الداخل وذلك معنى اطراده وسريانه فى الموارد كلها (وبعد ما بيناه من معنى الابداء مادة و هية على وجه الاطراد يظهر ان ابداء زينتهن بنص قوله تعالى ولا يبدين زينتهن متعلق النهى وموضوع للحكم ومقتضاه عدم جواز ابداء زينتهن لغير المحارم و هذا مما لااشكال فيه (و انما الاشكال فى ان ابداء مواضع الزينة ايضا متعلق للنهى وموضوع للحكم ام لا (فنقول انه لااشكال فى انه متعلق للنهى وموضوع للحكم اذ المواضع بمنزلة الزينة والنهى شامل للزينة وما بمنزلتها وذلك معنى تعلقه بكل منهما وليس ذلك الامعنى عدم جواز ابداء كل منهما لغير المحارم (والكشف عن ذلك يتوقف على بيان ماتتحقق به زينتهن (وبيانه انه لاشك فى ان آلات الزينة الكائنة فى الخارج كالسوار والقرط والخلخال وامثالها لاتكون زينتهن الا بتزينهن بها ولا شبهة فى انه لا يتحقق الا بوضعها فى مواضعها فالمواضع بالوضع محققة لتزينهن بها فينتج ان المواضع بالوضع محققة لزينتهن لان محقق المحقق محقق لذالك الشيئى (فظهر انها محققة ومقومة للزينة و جاعلة لها متعلقا للنهى عن الابداء اذ لولاها لما كانت موضوعا للحكم فالمواضع اذا جعلتها موضوعا للحكم كانت منزلة بمنزلتها فى تعلق الحكم بها فتكون المواضع كالزينة بمقتضى كونها بمنزلتها موضوعا للحكم ايضا والمعنى انه ولا يبدين زينتهن وما بمنزلتها وليس ذلك الا معنى كونها كالزينة متعلقا للنهى وموضوعا للحكم كما لايخفى (و يدل على ذلك ماورد فى تفسير الاية الشريفة (كما فى

القول فی ان ابداء المواضع ایضا محرم

الوسائل عن الفضیل قال سئلت اباعبدالله عن الذراعین من المرئة هما من الزینة التی قال الله ولا یبدین زینتهن الا لبعولتهن قال نعم ومادون الخمار من الزینة ومادون السوارین انتهی (ولا یخفی ان لفظ دون فی المقامین انما هو مقابل الفوق فقوله ومادون الخمار من الزینة معناه ان ما تحت الخمار من الراس والشعر و الاذن و العنق والنحر والصدر وما احاط به الخمار من الزینة کما ان قوله و مادون السوارین معناه ان تحت السوارین من الزندین ایضا من الزینة (و اذا عرفت ذلک فاعلم ان قول الفضیل هما من الزینة التی قال الله ولا یبدین زینتهن اشارة لطیفة الی بیان المنزلة کما ان قوله صلعم علی منی بمنزلة هارون من موسی صریح فی ذلک (والمعنی ان الذراعین من الزینة بمنزلة الزینة فی تعلق النهی بهما هذا سؤال الفضیل والامام ع صدق قوله وامضاه حیث قال نعم یعنی انهما بمنزلة الزینة فی تعلق النهی بهما فتکون الایة معناها انه ولا یبدین زینتهن وما بمنزلتها من الذراعین (ثم ذکر الامام ع موضعین زیادة علی ذلک یعنی فکانه ع قال ان ما بمنزلة الزینة لیس منحصرا فی الذراعین بل ما تحت الخمار مما مر و ما تحت السوارین من الزندین ایضا مما بمنزلتها (هذا حاصل معنی الروایة الشریفة الواردة فی تفسیرها وهی کما تری صریحة فی الکشف عن معناها و کاشفة للحجاب عن جمالها بمرتبة لا یتعقل فوقها ولا یتصور بازید منها (وبعد الکشف عن معنی الایة الکریمة بمعونة الروایة الشریفة ینکشف فساد ما ذکره المفسرون فی تفسیرها (و لهم فی تفسیرها اقوال شتی (اولها ما ذهب الیه الطبرسی قه من تفکیکه بین الزینة و مواضعها حیث انه خص متعلق النهی بمواضع الزینة وقال بجواز ابداء الزینة (کما فی مجمع البیان حیث قال فی تفسیر قوله عج ولا یبدین زینتهن ای لا یظهرن مواضع الزینة لغیر محرم او من هو فی حکمه ولم یرد نفس الزینة لان ذلک یحل النظر الیه بل اراد مواضع الزینة انتهی (ولا یخفی انه کما تری صریح فی التفکیک (و یحتمل ان یکون نظره فیه الی حذف

القول في بيان فساد ما ذكره المفسرون

المضاف والمعنى انه ولا يبدين مواضع زينتهن ويحتمل ان يكون نظره الى ان الزينة كناية عن مواضعها من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم (فكلامه كما ترى صالح لهما فلا بد ان يريد احدهما (اقول ولا يخفى فساد الاحتمالين (والا مر في الاول واضح ضرورة ان الحذف والاضمار بمقتضى قبحهما الا يليق بكلامه تعالى كما مر بيانه فيما تقدم (على ان التوهم مرجعه الى التناقض ضرورة انه مستلزم لجواز ابداء الزينة لغير المحارم والحال ان الاية نص في عدم جوازه وليس ذلك الا تناقضا وهو محال وذلك معنى فساده (فظهر ان الاحتمال الاول فاسد لا معنى له (والامر في الثاني اوضح ضرورة ان مرجعه ايضا الى التناقض كما مر بيانه انفا وذلك معنى فساده (مع انه لا ملازمة بين ابداء الزينة و بين ابداء مواضعها اذ يمكن انفكاك احدهما عن الاخر وهو دليل على ان اجتماعهما في مورد ليس من باب اللزوم وانما هو من باب الاتفاق فاذا انتفت الملازمة ينتفي اللازم و الملزوم وبعد انتفائهما لا يمكن ان تكون الزينة كناية عن مواضعها وذلك معنى فساده (فظهر ان الاحتمال الثاني ايضا فاسد لا معنى له وهو المطلوب (وثانيها ماذهب اليه البيضاوي في انواره من ان الاية من باب مفهوم الموافقة فان عدم جواز ابدا الزينة مستلزم لعدم جواز ابداء مواضعها بالاولوية حيث قال في تفسير قوله عج ولا يبدين زينتهن كالحلي والثياب والاصباغ فضلا من مواضعها لمن لا يحل ان تبدى له انتهى (اقول ولا يخفى فساد ما ذكره ضرورة ان مفهوم الموافقة من قبيل الاعلى والادنى (بمعنى ان قوامه انما بوجود الطرفين احدهما اعلى والاخر ادنى (وقاعدته ان الاولوية في الايجاب انما هو في الطرف الادنى وفي السلب انما هو في الطرف الاعلى (وان شئت توضيح الامر فلاحظ الاعداد والمقادير فانك اذا قلت عندي مائة عددا او مقدارا ينفهم منه ثبوت الادنى بالاولوية و اذا قلت ليس عندي عشرة ينفهم منه نفي الاعلى بالاولويه (ومن هذا الباب قوله عج ولا تقل لهما اف فانه ينفهم منه نفي الشتم والضرب ونحوهما بالاولوية (لكن المقام ليس من قبيل الاعلى والادنى كما زعمه القائل

وانما هو من قبیل المتباثنین وقد عرفت انه لاملازمة بینهما ضرورة ان الزینة ومواضعها کالحیوان والبیاض قد یفترق احدهما عن الاخر وقد یجتمعان کما ان ابدائهما ایضا کذلک فلا فتراق دلیل علی ان اجتماعهما فی مورد لیس من باب اللزوم وانما هو من باب الاتفاق فاذا انتفت الملازمة ینتفی اللازم والملزوم وبعد انتفائهما لایعقل ان ینفهم من الایة مواضع الزینة وح فکیف یعقل ان ینفهم منها عدم جواز ابدائها بالاولویة وذلک معنی الاستحاله وهو دلیل علی فساده (فظهر ان المقام لیس من باب الکنایة کمازعمه الطبرسی قه ولامن باب مفهوم الموافقة کماتوهمه البیضاوی وانما هو من باب تنزل المحقق بالکسر منزلة المحقق بالفتح کماتقدم بیانه وهو المطلوب (و ثالثها ماذهب الیه بعض المفسرین علی مانقله البیضاوی فی انواره حیث قال وقیل المراد بالزینة مواقعها علی حذف المضاف اومایعم المحاسن الخلقیة و التزینیة انتهی اقول ان فساد الاول قد تقدم بیانه فی ابطال قول الطبرسی قه ولانعیده مخافة التکرار (وفساد الثانی واضح لاخفاء فیه ضرورة انه مجرد قول لادلیل علیه اصلا وذلک معنی فساده (فظهر بماذکرنا فساد الاقوال کلها کمالایخفی وهو المطلوب (واذا عرفت فساد الاقوال فاعلم ان النیسابوری له فی المقام کلام مشتمل علی بیان المراد من الزینة من غیر ان یتعرض لبیان قول من الاقوال المذکورة (حیث قال واما قوله ولایبدین زینتهن فمن الاحکام التی یختص بالنساء فی الاغلب وقد یحرم علی الرجال ابداء زینته للنساء الاجنبیات اذاکان هناک فتنة (قال اکثر المفسرین الزینة ههنا اریدبها امور ثلثة (احدها الاصباغ کالکحل والخضاب بالوسمة فی حاجبها والحمرة فی خدیها والحناء فی کفیها و قدمیها (و ثانیها الحلی کالخاتم والسوار و الخلخال والدملج والقلائد و الاکلیل والوشاح و القرط (و ثالثها الثیاب (وقال اخرون الزینة اسم یقع علی محاسن الخلق التی خلقها الله تعالی و علی مایتزین به الانسان من فضل لباس اوحلی وغیر ذلک وذلک ان کثیرا من النساء ینفردن بخلقهن

عن سائر مايعدزينة انتهى (واماالمستثنى فى قوله عج الاماظهر منها اى من الزينة ومابمنزلتها من مواضعها (فنقول ان المراد بالظاهر منها على مايستفاد من الاخبار الواردة فى تفسيره انما هو الوجه و الكفان والقدمان والكحل والخاتم ونحو ها (كمافى الوسائل عن بعض اصحابنا عن ابى عبدالله ع قلت له مايحل للرجل ان يرى من المرئة اذالم يكن محرما قال الوجه والكفان و القد ما ن (وعن زرارة عن ابى عبدالله ع فى قول الله عج الا ماظهرمنها قال الزينة الظاهرة الكحل والخاتم و(وعن ابى بصير عن ابى عبدالله ع قال سئلته عن قول الله عج ولا يبدين زينتهن الا ماظهر منها قال الخاتم والمسكة وهى القلب (وعن مسعدة بن زياد قال سمعت جعفرا و سئل عمانظهر المرئة من زينتها قال الوجه والكفين انتهى (اقول ان هذه الاخبار و انكانت مطلقة الاانها مقيدة بالاخبار السابقة الدالة على جواز النظرة الاولى (وبعد كونها مقيدة بها فلايبقى مجال لاحدان يتوهم دلالتها على جواز النظر الى المرئة مرة بعد اخرى ولو لم يكن عن ريبة اذا لاخبار يفسر بعضها بعضا فلاتعارض بينها ولااختلاف فيها كمالايخفى (واما مارواه جابر كما فى الوسائل عن ابى جعفر ع عن جابر بن عبدالله الانصارى قال خرج رسول الله ص يريد فاطمة وانامعه فلماانتهينا الى الباب وضع يده عليه فدفعه ثم قال السلام عليكم فقالت فاطمة وعليك السلام يارسول الله ص قال ادخل قالت ادخل يارسول الله ص قال ادخل اناومن معى قالت ليس على قناع فقال يافاطمة خذى فضل ملحفتك فقنعى به راسك ففعلت ثم قال السلام عليك فقالت و عليك السلام يارسول الله ص قال ادخل قالت نعم يارسول الله ص قال انا ومن معى قالت و من معك قال جابر فدخل رسول الله ص ودخلت واذاوجه فاطمة اصفر كانه بطن جرادة فقال رسول الله مالى ارى وجهك اصفر قالت يارسول الله ص الجوع فقال رسول الله اللهم مشبع الجوعة و دافع الضيعة اشبع فاطمة بنت محمد ص قال جابر فوالله لنظرت الى الدم ينحدر من قصاصها حتى عاد وجهها احمر فماجاعت بعدذلك اليوم انتهى فغير مناف لما ذكرناه ضرورة انه لايمكن ان ينظر جابر الى وجه فاطمة ع نظرة بعد نظرة وهوفى محضر رسول الله ص وسكت النبى صلعم عنه ولم يردعه

القول في بيان المراد من المستثنى في الاية

لان سكوته وعدم ردعه لايعقل ان يكشف من جواز التكرير فانه مناف لقوله ص يا علي اول نظرة لك والثانية عليك لا لك (وانما يكشف من انه لم ينظر الى وجهها نظرة بعد نظرة حتى يكون ذلك منافيا لما ذكرناه بل نظر جابر الى وجهها اول نظرة وراى حاليتها في تلك النظرة وذلك معنى عدم التنافي (ولكن المستفاد من قوله صلعم يافاطمة خذى فضل ملحفتك فقنعى به راسك ان ماتحت القناع يجب على المرئة ستره بخلاف نفس القناع فانه لايجب عليها ستره (وكذا الامر مافي رواية الفضيل من قوله ع ومادون الخمار من الزينة ومادون السوارين فان معناه ان ماتحت الخمار والسوارين ممايجب ستره بخلاف نفس الخمار والسوارين فانهما مما لا يجب ستره كمالايخفى (واما الشعر فهو ايضا مما يجب ستره على المرته ولاجل ذلك لايجوز للرجل ان ينظر الى شعرها ولوكانت المرئة اخت زوجته الاان تكون من القواعد عن النكاح فانه يجوزله ان ينظر الى شعرها وذراعها (كمافي الوسائل عن احمد بن محمد بن ابى النصر عن الرضاع قال سئلته عن الرجل يحل له ان ينظر الى شعر اخت امراته فقال لا الا ان تكون من القواعد قلت له اخت امرئته والغريبة سواء قال نعم قلت فمالى من النظر اليه منها فقال شعرها وذراعها (و عن رسول الله ص قال من اطلع في بيت جاره فنظر الى عورة رجل اوشعر امرئة اوشيئى من جسدها كان حقا على الله ان يدخله النار مع المنافقين الذين كانوا يتبعون عورات النساء في الدنيا ولايخرج من الدنيا حتى يفضحه ويبدى للناس عورته في الاخرة (وعن محمد بن على الرضا عن ابائه ع عن على ع قال دخلت انا وفاطمة على رسول الله ص فوجدته يبكى بكاء شديدا فقلت له فداك ابى وامى يا رسول الله ص ماالذى ابكاك فقال ياعلى ليلة اسرى بى الى السماء رايت نساء امتي في عذاب شديد فانكرت شانهن فبكيت لمارايت من شدة عذابهن ثم ذكر حالهن الى ان قال فقالت فاطمة حبيبى و قرة عيني اخبرني ماكان عملهن فقال اما المعلقة بشعرها فانها كانت لا تغطي شعرها من الرجال الخ

القول في بيان وجوب ستر الشعور

(فهذه الاخبار كما ترى صريحة في وجوب ستر الشعور على النساء (ومقتضاه عدم جواز نظر الرجال اليها (والحاصل ان الزينة الباطنة و ما بمنزلتها لايجوز للمرئه ابدائها بخلاف الزينة الظاهرة ومابمنزلتها فانه يجوزلها ابدائها لقوله عج ولايبدين زينتهن الاماظهر منها وقدتلونا على جنابك الاخبار الواردة في تفسير الاماظهرمنها وعلمت ان المستثنى هوالوجه والكفان والقدمان والكحل والخاتم والمسكة وهي القلب غير اناوان لم نذكر معناه هناك الاانه نذكره هنا وتقول ان القلب بالضم معناه السوار (كما صرح به في مجمع البحرين حيث قال والقلب بضم فسكون سوار المرته انتهى (ويدل عليه مافي نهج البلاغة من قول مولانا اميرالمؤمنين ع في خطبته الجهادية (حيث قال ولقد بلغني ان الرجل منهم كان يدخل على المرئة المسلمة والاخرى المعاهدة فينزع حجلها وقلبها وقلادتها ورعاثها الخ والرعاث بالكسر جمع رعثة وهي القرط (وبالجملة ان الزينة الظاهرة ومابمنزلتها بمقتضى الاخبار منحصرة في الستة المذكورة (ولكن بعض المفسرين كالبيضاوى قد فرط في المقام فانه جعل المستثنى منحصرا في الوجه والكفين بل صرح بعده بان هذا في الصلوة لافي النظر وخص جواز النظر بمقام الضرورة كالمعالجة وتحمل الشهادة و نص بجميع ذلك كله في انواره (حيث قال والمستثنى هوالوجه والكفان لانها ليست بعورة (و الا ظهر ان هذا في الصلوة لافي النظر فان كل بدن الحرة عورة لايحل لغير الزوج والمحرم النظر الى شيئى منها الالضرورة كالمعالجة وتحمل الشهادة انتهى (اقول وفساد هذا الكلام و انكان اظهر من ان يبين الاانه لاباس لنا ان نشير الى وجوه فساده وهي في مواقع من كلامه (فمنها في قوله والمستثنى هوالوجه والكفان (وفيه ان حصره فيهما يحتاج الى دليل ولادليل عليه لان اخبارنا ليست بحجة عنده (واما الاية فلادلالة لها بل لااشعار فيها بمرامه (واما النبوى فمفقود في المقام فلم يبق دليل له حتى يتمسك به في اثبات الحصر فيهما وعندذلك يرجع قوله الى مالايمكن ان يتفوه به السفهاء

القول فی بیان فساد ما ذکره البیضاوی

فضلا عن العقلاء وذلك دلیل قطعی علی فساد ماتوهمه القائل فالتوهم فاسد لامحصل له (ومنها فی قوله لانها لیست بعورة (وفیه ان التعلیل علیل ضرورة انها لولم تکن بعورة کما زعمه للزم جواز النظر الیها نظرة بعدنظرة ولو من غیرریبة وفساد اللازم ضروری لانه لایلتزم به من تدین بدین الاسلام فان عدم جوازه مسلم عندالجمیع وهو دلیل علی کونها عورة لایجوز النظر الیها سوی النظرة الاولی من غیر ریبة بمقتضی الاخبار التی اشرنا الیها فی اول المسئلة وذلك معنی فساد ماتوهمه القائل فالتوهم فاسد لامعنی له (ومنها فی قوله والاظهر ان هذا فی الصلوة لافی النظروفیه انه من العجائب ضرورة ان الایة لیس فیها اسم من الصلوة اصلا ولیس فیها ایماء ولا اشارة الیها جدا وکیف یمکن صحة الفتوی الذی ذکره والحال ان الکلام فی الایة صدرا و ذیلا انما هو فی النظر الاتری ان العنوان فی صدرها انما هو غض البصر فلایمکن صدور مثله من انسان ینطبق علی البشر (فظهر ان فتویه بان هذا فی الصلوة لافی النظر لیس الاتفسیرا بالرای وهو انما خراف یکشف عن جهله بحقیقة الامر وذلك معنی فساد ماتوهمه القائل فالتوهم فاسد لاوجه له (ومنها فی قوله فان کل بدن الحرة عورة الخ (وفیه ان هذا التعلیل اقبح فسادا من السابق ضرورة انه مناف لقوله عج الاماظهر منها فانه کماتری نص فی انه یجوز للمرئة ابداء الزینه ومابمنزلتها الغیر المحرم بخلاف تعلیله فانه نص فی خلافه وهو مع انه مناف له اجتهاد فی مقابل النص(مع انه خص جواز النظر بمقام الضرورة کالمعالجة وتحمل الشهادة) ولم یلتفت الی ان الضرورة موجبة لجواز النظر الیها نظرة بعد نظرة لانها تبیح المحظورات بخلاف غیرها فانه لایوجب الاجواز النظرة الاولی من غیر ریبة وذلك معنی فساد ماتوهمه القائل فالتوهم فاسد لایرجع الی معنی محصل (فظهر بما بیناه ان کلامه ترکیبا وافرادا فاسد لامعنی له (واما الطبرسی قه فهو فی مجمعه فی المقام انما نقل الاقوال فی الزینة الظاهرة من غیر ان یختار شیئا منها لنفسه(حیث قال وقیل الزینة زینتان

ظاهرة وباطنة فالظاهرة لايجب سترها ولايحرم النظر اليها لقوله عج الاماظهر منها و فيها ثلثة اقاويل (احدها ان الظاهرة الثياب و الباطنة الخلخالان والقرطان و السواران عن ابن مسعود (وثانيها ان الظاهرة الكحل والخاتم والخدان والخضاب فى الكف عن ابن عباس والكحل والسوار والخاتم عن قتادة (وثالثها انها الوجه والكفان عن الضحاك وعطا والوجه والبنان عن الحسن (وفى تفسير على بن ابراهيم الكفان والاصابع انتهى (ولايخفى ان كلامه قه كماترى صريح فى نقل الاقوال بحيث انه لم يختر لنفسه شيئا منها (وسره قدظهر مماتقدم فانك قدعرفت انه خص المستثنى والمستثنى منه بمواضع الزينة وجعلها امامن باب حذف المضاف او من باب الكناية زعما منه ان الزينة كناية عن مواضعها ولاجل ذلك صنع فى المقام ماصنع وقد عرفت فيمامران ما ذهب اليه على كلاالتقديرين فاسد لامعنى له (واما قوله عج وليضربن بخمرهن على جيوبهن فقد مر بيانه فى قوله ع ومادون الخمار من الزينة (وحاصله انه يجب على المرئة ان تستر راسها بخمارها وتلقى طرفيه على صدرها ليكون مااحاطه الخمار مستورا (قال فى مجمع البيان فى تفسير قوله عج وليضربن بخمرهن على جيوبهن والخمر المقانع جمع خمار وهو غطاء راس المرئة المنسدل على جيبها امرن بالقاء المقانع على صدورهن تغطية لنحورهن فقد قيل انهن كن يلقين مقانعهن على ظهورهن فتبدوا صدورهن وكنى عن الصدور بالجيوب لانها ملبوسة عليها و قيل انهن امرن بذلك ليسترن شعورهن وقرطهن واعناقهن قال ابن عباس تغطى شعرها وصدرها و ترائبها و سوالفها انتهى و(قال النيسابورى فى تفسير الاية والخمار جمع خمر وهى كالمقنعة (قال المفسرون ان نساء الجاهلية كن يسدلن خمرهن من خلفهن و كانت جيوبهن من قدام واسعة فكان ينكشف بخمورهن وقلائدهن فامران يضربن مقانعهن على الجيوب ليستتر بذلك اعناقهن ونحورهن وما حواليها من شعر و زينة (وفى لفظ الضرب مبالغة فى الالقاء شبيه الالصاق (وعن عايشة مارايت

نساء خيرا من نساء الانصار لما نزلت هذه الاية قامت كل واحدة منهن الى مرطها فصدعت منه صدعة فاختمرن فاصبحن كان على رؤسهن الغربان انتهى (و المرط كسأ من صوف او خزكان يؤتزربه والصدع الشق يقال صدعته فانصدع اى انشق وهو كناية عن تحمل المشقة والغربان جمع الغراب بالضم (ومنه يظهر معنى الكلام والمراد منه (فتبين بما بيناه انه لايجوز للمرئة كشف راسها ولا ابداء شيئى من شعورها واذنيها وقرطيها وعنقها ونحرها وصدرها لغير المحارم (بمعنى انه يجب عليها ستر جميع ذلك كله مما اشتمل عليه خمارها واحاط به قناعها مع القاء طرفيه على صدرها (هذا الذى ذكرناه انما هو محصل مابينه الله تعالى شانه فى سورة النور من آية الحجاب (ولكنه عج فى سورة الاحزاب لم يقنع بستر رؤسهن بخمرهن كما اقنع به هناك بل امرهن هنا ان يرخين عليهن من ملاحفهن (حيث قال سبحانه وتعالى ياايها النبى قل لازواجك و بناتك و نساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك ادنى ان يعرفن فلايؤذين (قال البيضاوى فى تفسير قوله عج يدنين عليهن من جلابيبهن يغطين وجوههن وابدانهن بملاحفهن اذا برزن لحاجة ومن للتبعيض فان المرئة ترخى بعض جلبابها وتتلفع ببعض ذلك ادنى ان يعرفن يميزن من الاماء والقنيات فلايؤذين فلا يؤذيهن اهل الريبة بالتعرض لهم انتهى (ولايخفى ان قوله يغطين وجوههن ليس فى محله اذا لملاحف لاتغطى الوجوه اذا لملحفة لاتطلق على ما يغطى به الوجه حتى يقال انهن يغطين وجوههن بملحفة وابدانهن بملحفة اخرى كمازعمه البيضاوى (و ان شئت توضيح ذلك فاعلم ان الجلباب هو الملحفة كماصرح به البيضاوى وقال يغطين وجوههن وابدانهن بملاحفهن (و لااشكال فى ان الملحفة اعم من الازار وهو اخص منه اذ الازار ثوب شامل لجميع البدن (ويدل عليه ازار الميت (كما ان الرداء ثوب مختص باعالى البدن (قال فى مجمع البحرين والرداء بالكسر مايستر اعالى البدن فقط والجمع اردية مثل سلاح واسلحة (وان شئت

قلت الرداء الثوب الذی يجعل علی العاتقين وبين الكتفين فوق الثياب انتهی (واذاعرفت ذلك تعرف ان الملحفة اعم منه فانها تارة تكون كالازار شاملة لجميع البدن فيكون المعنی ح انهن يغطين رؤسهن وابدانهن بملاحفهن كما هو داب نساء العجم (واخری تكون كالرداء شاملة لبعض البدن فيكون المعنی ح انهن يغطين رؤسهن بملحفة وابدانهن بملحفة اخری كما هو داب نساء العرب فانهن يغطين رؤسهن برداء وابدانهن برداء اخر (فظهر ان الملحفة ثوب لايغطی الوجوه كماتوهمه القائل وانما يغطی الابدان كماعرفت مماذكرناه فالتوهم فاسد لامحصل له (وان شئت التوضيح بازيد من ذلك فنشرح الاية بذكر معنی مفرداتها كی يتضح الامر غاية الاتضاح (فنقول ان قوله عج يدنين انما هو مضارع ادنی يقال ادنی يدنی ادناء مثل ابقی يبقی ابقاء والادناء افعال وله مادة وهيئة ومادته الدون يقال دنی يدنوا دونا و دنوا مثل خلی يخلوا خلوا و خلوا (والدون ضد الفوق يقال دنی فلان ای صار دونا وقولنا فلان دنت منزلته معناه انه صارت منزلته دونا (ومنه يظهر ان الدنيا من الدون (ويظهر ايضا معنی قولنا دونه خرط القتاد (ومعنی قوله عج قطوفها دانية يعنی ميوه‌های او آويخته و آويزان شونده است (ومعنی قوله تعالی و من دونهما جنتان (وبالجملة اطراده فی المعنی الذی ذكرناه مما لا اشكال فيه و مفاد هيئته ايصال المادة الی المحل يقال ادنيته ای صيرته دونا ومعناه بالفارسی فرو كردم اورا (ويجوز ان يستعمل ويراد به معنی اقربته لان ماتری فی الموارد ان اللفظ مجردا اومزيدا يستعمل و يرادبه القرب انما هو بملاحظة المصدر الثانی منه وهو الدنوو الافلفظ دون فی جميع الموارد ليس الاضد الفوق (والمحل انما هو الضمير الراجع الی النساء فی قوله عليهن (والفظ علی كلفظ فی بدليل الاطراد يفيد الحمل بمعنی انه يجعل مدخوله حاملا لماقبله اذ من المعلوم ان الشئ اذا حمل شيئا صار الشيئ الاول حاملا وصار الشيئ الثانی محمولا له وهذا المحمول ح له جهة علو وجهة استقرار

فلفظ علی متکفل لبیان جهة علوه فی الحامل ولفظ فی متکفل لبیان جهة استقراره فیه فالحمل جامعهما ونحو الخصوصیة فارقهما (مثاله ان السطح فی قولنا زید علی السطح حامل لزید و هو محمول له ولفظ علی یبین جهة علوه فی الحامل (وکذا السطح فی قولنا زید فی السطح حامل لزید وهو محمول له ولفظ فی یبین جهة استقراره فیه وهذا میزان کلی جار فیهما فی جمیع الموارد (والجلابیب جمع جلباب کمصابیح جمع مصباح (واما کلمة من فی قوله عج من جلابیبهن فکونها للتبعیض اوللتبیین سواء من غیر ان یکون للتبعیض خصوصیة اذلا فرق بین ان یقال یدنین علیهن بعض جلابیبهن او یقال یدنین علیهن جلبابا من جلابیهن فان المعنی علی کلا التقدیرین واحد وهو انه لماکانت لهن جلابیب متعددة (فتارة یاخذن واحدا منها ویغطین به رؤسهن و ابدانهن کماهو عادة نساء العجم (واخری یاخذن باثنین منها ویغطین بواحد منهما رؤسهن و باخر منهما ابدانهن کماهو عادة نساء العرب (وقوله عج یدنین مقول لقوله قل (هذا مجمل القول فی شرح الایة بذکر معنی کلماتها (وبعد الکشف عن معنی الایة ببیان معنی مفرداتها علی النحو الذی ذکرناه ینکشف ان الایة لااشعار فیها بستر وجوههن بجلباب و ستر ابدانهن بجلباب آخر کمازعمه البیضاوی وانماهی نص فی ستر رؤسهن و ابدانهن بجلباب من جلابیبهن اذالایة معناها بالفارسی والله یعلم هکذا یعنی ای پیغمبر بگو ازبرای زنها و دختران خود واز برای زنان مؤمنین که فرو نمایند ملحفهٔ راازملاحف خودشان برخودشان بروجه حمل یعنی آن ملحفه را بسر خودشان بگذارند واو را بردارند وسرها وبدنهای خودشانرا بان بپوشانند (واین معنی آیه است در نظر قاصر (ولیس ذلك الا معنی نصوصیتها فیما ذکرناه (علی ان ماذکره البیضاوی هذا مناف لماذکره فی سورة النور ضرورة انه قال هناك فی تفسیر قوله عج الاماظهر منها والمستثنی هوالوجه والکفان وذلك معنی التنافی وح فکیف یمکن الجمع بین القولین و کیف التوفیق بینهما

القول فى آية الحجاب التى هى فى سوره الاحزاب

والحال ان مرجعها الى التناقض المحال وهو دليل قطعى على فساد ماتوهمه القائل فالتوهم فاسد لامعنى له (وبما ذكرنا يظهر فساد ماذكره النيسابورى فى قوله عج يا ايها النبى قل لازواجك وبناتك الخ (وقال فى تفسيره ومعنى يدنين عليهن يرخين عليهن يقال للمرئة اذا زل الثوب عن وجهها ادنى ثوبك على وجهك و معنى التبعيض فى من جلابيبهن ان يكون للمرئة جلابيب فتقتصر على واحد منها او اريد طرف من الجلباب الذى لها(وكانت النساء فى اول الاسلام على عادتهن فى الجاهلية مبتذلات يبرزن فى درع وخمار من غير فصل بين الحرة والامة فامرن بلبس الاردية والملاحف وستر الرؤس والوجوه انتهى(وفساده ظاهر مما ذكرناه وتركنا بيانه مخافة التكرار (وقال فى مجمع البحرين فى تفسير قوله تعالى يدنين عليهن من جلابيبهن الجلابيب جمع جلباب وهو ثوب واسع اوسع من الخمار ودون الرداء تلويه المرئة على راسها وتبقى منه ما ترسله على صدرها (وقيل الجلباب الملحفة وكلما يستتر به من كساء اوغيره (و فى القاموس الجلباب كسرداب القميص ومعنى يدنين عليهن من جلابيبهن اى يرخينها عليهن ويغطين به وجوههن و اعطافهن اى اكتافهن انتهى (ومحصله ان صاحب القاموس فسر الجلباب بالقميص وصاحب مجمع البحرين فسره بثوب اكبر من الخمار واصغر من الرداء وهو ماتلويه المرئة على راسها ومايبقى منه ترسله على صدرها يعنى تغطى وجهها كالنقاب وزعم ان معنى الاية ذلك و حمل معناها عليه وقال ان معنى يدنين عليهن من جلابيبهن اى يرخينها عليهن ويغطين به وجوههن واكتافهن هذا حاصل ماذكراه (لكنه فاسد لماعرفت ان الجلباب هو الملحفة المحيطة بالبدن كماذكره القيل و صرح به من ان الجلباب الملحفة وكلمايستتر به من كساء اوغيره فهو المتعين لاما ذكره فى القاموس من انه القميص ولاماذكره صاحب مجمع البحرين من انه ثوب يشبه النقاب يسترن به وجوههن واكتافهن لعدم صحة اطلاقه على شيئى منهما (مع ان ماذكراه مناف للاخبار

الواردة فی تفسیر قوله عج الا ماظهر منها لصراحة دلالتها علی ان الوجه من جملة المستثنیات وذلك معنی التنافی وهو دلیل علی فساده فما ذکره فاسد لاوجه له (وقال الطبرسی قه فی مجمعه فی تفسیر الایة ای قل لهؤلاء فلیسترن موضع الجیب بالجلباب و هو الملائة التی تشتمل بها المرئة عن الحسن وقیل الجلباب مقنعة المرئة ای یغطین جباههن ورؤسهن اذاخرجن لحاجة بخلاف الاماء اللاتی یخرجن مکشفات الرؤس والجباه عن ابن عباس و مجاهد (و قیل اراد بالجلابیب الثیاب والقمیص والخمار وماتستتر به المرئة عن الجبائی وابی مسلم ذلك ادنی ان یعرفن فلایؤذین ای ذلك اقرب الی ان یعرفن بزیهن انهن حرائر ولسن باماء فلا یؤذیهن اهل الریبة فانهم کانوا یمازحون الاماء وربماکان یتجاوز المنافقون الی ممازحة الحرائر فاذا قیل لهم فی ذلك قالوا حسبناهن اماء فقطع الله عذرهم (وقیل معناه ذلك اقرب الی ان یعرفن بالستر والصلاح فلایتعرض لهن لان الفاسق اذاعرف امرئة بالستر والصلاح لم یتعرض لها عن الجبائی انتهی (ولایخفی انه قه وان نقل الاقوال و لم یختر لنفسه شیئا منها الاان فسادها اظهر من ان یبین (والامر فی الاول واضح ضرورة ان مرجعه الی ماذکره صاحب مجمع البحرین فان قوله فلیسترن موضع الحبیب بالجلباب قرینة علی انه ارادبه مایشبه النقاب ولیس ذلك الامعنی ما ذکره قه وقدمر بیان فساده (وفی الثانی اوضح ضرورة ان کون الجلباب مقنعة مناف لقوله عج یدنین علیهن اذالمرئة تستر بالمقنعه راسها لاجمیع بدنها وذلك معنی فساده (وفی الثالث اظهر منهما لماعرفت ان الجلباب الذی هوالملحفة انما هوثوب واحد یستر البدن مع الراس لااثواب متعددة کما ذکره القائل وذلك معنی فساده (فظهر بنص قوله عج یدنین علیهن فساد الاقوال کلها و صحة مابیناه وحققناه وهو المطلوب (وحاصل جمیع ماذکرنا ان قوله تعالی و لیضربن بخمرهن علی جیوبهن کقوله عج یدنین علیهن من جلابیبهن آیة دالة علی حجابهن علی الوجه

التام(ولکن فیه بحث و کلام حیث یردعلیه اشکال فی المقام (ولا باس بان نشیر الیه توضیحا للامر وابرا ما للمرام(وهوانه لا اشکال فی تمامیة الثانی و کفایته فی حجابهن لما عرفت انه مشتمل علی ستررؤسهن وابدانهن بجلباب من جلابیبهن وهومعنی تمامیته و کفایته فی الحجاب(وانما الاشکال فی تمامیة الاول وکفایته لما عرفت انه مشتمل علی اختصاصه بستر رؤسهن بخمرهن دون ستر ابدانهن وهومعنی عدم تمامیته و کفایته فی الحجاب فاذالم یکن تاما وکافیافی حجابهن لزم احتیاجه الی الثانی وانضمامه الیه (ولایتحقق الانضمام الابذکرهما فی سورة واحدةمن النور اوالاحزاب مع انه تعالی کماتری لم یذکرهما فی سورة واحدة (وانما فرقهما وذکر الاول فی سورة النورو الثانی فی سورة الاحزاب (ومن المعلوم ان تفکیکه بینهما وجه یکشف عن تمامیته وکفایته کالثانی وله نکتة دالة علی ذلك (فلا بدمن فهم ذلك الوجه و بیان تلك النکتة حتی یتبین تمامیته و کفایته ایضا و الاللزم الاشکال الذی ذکرناه (هذا محصل الاشکال (لکنه یرد فیما اذاکان ذیل الکلام مع قطع النظر عن صدره دلیلا علی ماهو تمام الحجاب او علی ماله کفایة فی الحجاب ولکنه لا یرد اصلا فیما اذا کان الذیل مع صدره دلیلا علیهما(وبیانه ان ذیل الکلام عبارة عن قوله تعالی و لیضربن بخمرهن علی جیوبهن وهو کماتری یدل علی بعض الحجاب ولاشبهة فی انه مما لیس له کفایة فی الحجاب فالذیل فقط لادلالة له علی تمامیة الحجاب ولاعلی کفایته (وصدره عبارة عن قوله عج ویحفظن فروجهن وهو ایضایدل علی بعض الحجاب ومن المعلوم انه ایضا لیس له کفایة فی الحجاب (وتقریره ان حفظ الفروج لیس کنایة عن ستر الفروج فقط والاللزم جواز کشفهن سائر ابدانهن دون فروجهن (وفساد اللازم بین ضرورة انه فی القباحة بمرتبة لایمکن ان یلتزم به احد (وانما) هو کنایة عن ستر العورة و هی لیست مختصة بالفروج بالضرورة بل هی اعم منها و من سائرا بدانهن فان کل بدن الحرة عورة

يجب عليها سترها وح فيكون معنى قوله ويحفظن فروجهن يسترن ابدانهن بثيابهن وليس ذلك الامعنى دلالته على بعض الحجاب وقدمر انه ليس كافيا فى الحجاب (فظهر ان الصدر فقط ايضا لادلالة له على تمامية الحجاب ولا على كفايته فلابدفى تحقق ذلك من انضمام احدهما الى الاخر ضرورة ان حجابهن تاما وكافيا انما هو مركب من جزئين(احدهما سترهن رؤسهن بخمرهن وهو مدلول الذيل الذى هو عبارة عن قوله وليضربن بخمرهن على جيوبهن (والاخر سترهن ابدانهن بثيابهن وهو مدلول الصدر الذى هوعبارة عن قوله ويحفظن فروجهن (ومن المعلوم ان المركب ينتفى بانتفاء احد جزئيه كماانه يتحقق بتحققهمامعا (فالدليل الدال على حجابهن تاما وكافيا ليس هوالذيل فقط كى يرد الاشكال وانما هومجموع الذيل والصدر معاوح فلايرد الاشكال اصلافانه كان فى الدلالةعلى حجابهن تاماو كافيامثل قوله سبحانه يدنين عليهن من جلابيبهن فى الدلالة عليه (يعنى كماانه آية دالة على حجابهن تاما وكافيا كذلك مجموعهما ايضاآية دالة على حجابهن تاما وكافيا غاية الامران الاول آية واحدة بسيطة والثانى مركب من جزئين وهما صدر الكلام وذيله فاذا اندفع الاشكال بما ذكرنا يظهر وجه تفريق احدهما عن الاخر و هو انه تعالى لوذكرهما فى سورة واحدة لكان موهما بمقتضى الانضمام عدم جواز اكتفائهن فى ستر رؤسهن بخمرهن وفى ستر ابدانهن بثيابهن بل لابدلهن من ان يسترن رؤسهن وابدانهن بملحفة من ملاحفهن بحيث تكون خمرهن وثيابهن تحتها فهوتعالى دفعا لهذا الايهام فرقهما و جعلهما فى سورتين وفهم بذلك استقلال الثانى كالاول فى حجابهن (وهذا هوالنكتة والحكمة فى تفريق احدهما عن الاخر (واما وجه كيفية تفريق احدهما عن الاخر من تقديم ما فى سورة النور على مافى سورة الاحزاب (فيحتمل ان يكون عبارة عن اختلافهما فى المرتبة فان مدلول الاول فى المرتبة الدنيا ومدلول الثانى فى المرتبة العليا (وتقدم المرتبة الدنيا على العليا بمقتضى

القول في بيان وجه التقديم والتاخير في آيتي الحجاب

الترتيب الطبيعي ضروري غير قابل للانكار (ويدل عليه انه تعالى جعل العليا من الاحكام المختصة بنساء المؤمنين بدليل عدهن في عداد ازواج النبي صلعم وبناته في العصمة حيث قال يا ايها النبي قل لازواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن فان لام الاختصاص في قوله عج قل لازواجك يدل على ان الحكم من الاحكام المختصة بهذه الطوائف (وجعل الدنيا من الاحكام المختصة بالمؤمنات اللاتي دونهن في العصمة حيث قال وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن و يحفظن فروجهن ولام الاختصاص في قوله عج وقل المؤمنات يدل على ان الحكم من الاحكام المختصة بسائر المؤمنات اللاتي دونهن في العصمة ومن المعلوم ان اختصاص الحكم بهن انما هو من باب الاكتفاء لامن باب اللزوم كمالايخفى (فظهر من الانيين ان وظيفة النساء اللاتي كن في عداد ازواج النبي وبناته في العصمة خروجهن لحاجتهن بالهيئة العليا ووظيفة النساء الاتي دونهن في العصمة خروجهن لحاجتهن بالهيئة الدنيا هذا هو النكتة و الحكمة في كيفية تفريق آيتي الحجاب على ما احتملناه في بيان كيفيته والله تعالى يعلم بمراده (فانقدح بماذكرنا بعد دفع الاشكال معنى الايتين ووظيفة كل طائفة من الطائفتين (وبعد مابيناه من التقرير والبيان يظهر ان آية الحجاب المباركه مع كونها من مشكلات القرآن ومعضلاته مشتملة على كنوز الجواهر والغرر ومعادن اللئالي والدرر وذلك يكشف كشفا قطعيا عن الوهية جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله سبحانه فلما ذهب عن ابراهيم الروع وجائته البشرى يجادلنا في قوم لوط (ويشكل بان جواب كلمة لما في الاية كماترى مضارع مع انهم اتفقوا على انه يجب ان يكون جوابها فعلا ماضيا فيلزم التنافي بينها و بين ماهو المسلم عندهم فكيف التوفيق في ذلك وكيف المخلص عنه (هذا محصل الاشكال (وقد اورد الاشكال في تنزيه الانبياء (حيث قال فان قيل فما معنى قوله تعالى فلما ذهب عن ابراهيم الروع وجائته البشرى

القول في توجه الاشكال على الآية بزعمهم

يجادلنا في قوم لوط فاتى بفعل مستقبل بعد لما ومن شان ماياتي بعدها ان يكون ماضيا (قلنا عن ذلك جوابان (احدهما ان في الكلام محذوفا والمعنى اقبل يجادلنا اوجعل يجادلنا و انما حذفه لدلالة الكلام عليه واقتضائه له (والجواب الاخر ان لفظة لما تطلب في جوابها الماضي كطلب لفظة ان في جوابها المستقبل فلما استحنوا ان ياتوا في جواب ان بالماضي ومعناه الاستقبال لدلالة ان عليه استحنوا ان ياتوا بعد لما بالمستقبل تعويلا على ان اللفظة تدل على مضيه فلما قالوا ان زرتني زرتك وهم يريدون ان تزرني ازرك قالوا لما تزرني ازرك وهم يريدون لما زرتني زرتك الى ان قال (ويمكن في هذا جواب آخر وهو ان يجعل يجادلنا حالا لاجوابا للفظة لما ويكون المعنى ان البشرى جائته في حال الجدال للرسل (فان قيل فاين جواب لما على هذا الوجه (قلنا يمكن ان نقدره في احد موضعين (اما في قوله تعالى ان ابراهيم لحليم اواه منيب ويكون التقدير قلنا ان ابراهيم كذلك (والموضع الاخر ان يكون اراد تعالى فلما ذهب عن ابراهيم الروع و جائته البشرى يجادلنا في قوم لوط ناديناه يا ابراهيم فجواب لما هو ناديناه و انكان محذوفا دل عليه لفظة النداء وكل هذا جائز انتهى (ولايخفى اندقه كما ترى سلم الاشكال صريحا غير انه اجاب عنه بثلثة اجوبة فاسده (ومحصل جوابه الاول انه يرد الاشكال فيما اذا لم يكن الكلام مشتملا على الحذف والاضمار (واما اذا كان مشتملا عليهما فلا يرد فان تقديره اقبل يجادلنا او جعل يجادلنا هذا محصل ماذكره (لكنه فاسد لامحصل له ضرورة ان ارتكاب الحذف والاضمار في كلام العقلا قبيح وفي كلام خالق العقل والعقلا اقبح من كل شيئ يتصور فلاداعي الى مازعمه و الافقال تعالى اقبل يجادلنا اوجعل يجادلنا مع انه قال يجادلنا ولم يقل شيئا منهما و ذلك معنى فساده (ومحصل جوابه الثاني انه يرد الاشكال فيما اذا كان المضارع بمعناه ولا يرد فيما اذا كان بمعنى الماضي لان كلمة لما ترد المضارع الى الماضي كما ان كلمة ان ترد الماضي الى المضارع

القول فيما ذكره السيد قه في الجواب عن الاشكال

(فانك اذا قلت ان ضربتني ضربتك معناه ان تضربني اضربك لكنك اذا قلت لما تضربني اضربك
معناه لما ضربتني ضربتك فقوله يجادلنا وانكان جوابا لكلمة لما الا انه بمعنى جادلنا فلااشكال هذا
محصل ماافاده قه (لكنه اقبح فسادا مماسبق لان كون المضارع بمعنى الماضي كمازعمه المجيب قه
ممايستحيل ولايعقل ضرورة انه ان ارادبه ان المبدء خلع هيئة المضارع وليس هيئة الماضي
فهو امر غير واقع بل الواقع خلافه (وان ارادبه ان المبدء وان لبس هيئة المضارع الا انها متكفلة
لبيان خصوصية هيئة الماضي فهو امر غير معقول اذ لكل هيئة شغل لابدلها من ان تكون شاغلة
له فلايعقل ان تكون هيئة المضارع رافعة يدها عن شغلها و تكون شاغلة لبيان خصوصية هيئة
الماضي وذلك معنى الاستحالة (مع ان استعمال المضارع في الماضي ليس على نحو الحقيقة لانه
لم يوضع له ولا على نحو المجاز لعدم العلاقة بينهما وعلاقة التضاد من جملة الاغلاط كما قرر في
محله فيكون غلطا يستحيل وقوعه في كلام الحكيم المتعال وذلك معنى فساده (مع ان المضارع
كما حقق في محله لادلالة له على زمان الاستقبال حتى ترده كلمة لما الى الماضي و كذا الماضي
لا دلالة له على الزمان السابق حتى ترده كلمة ان الى المضارع وذلك معنى فساده (على ان كلمة
ان مفادها تعليق الجزاء على الشرط (ويظهر منه انها في جوابها لا تطلب المضارع دائما وانما في
جوابها تطلبه تارة والماضي اخرى والامر ثالثة كقوله تعالى و ان لم تجدوا ماء فتيمموا (و كذا
كلمة لما مفادها توقيت جوابها بزمان مدخولها (ويظهر منه انها في جوابها لا تطلب الماضي دائما
وانما في جوابها تطلبه تارة والمضارع اخرى وجملة اسميته ثالثة كقوله عج فلما نجيهم الى البر
فمنهم مقتصد وسياتي تفصيله (فظهر ان التوهم فاسد لامعنى له (ومحصل جوابه الثالث ان قوله
يجادلنا ليس جوابا لكلمة لما وانما هو حال عن النسبة التامة الواقعة في قوله وجائته البشرى و
التقدير وجائته البشرى في حال مجادلتنا (وجوابها احد لفظين وهو مقدر في احد موضعين لدلالة

القول في بيان فساد ماذكره السيدقه

الكلام عليه الاول لفظ قلنا وهو مقدر عقيب الكلام والتقدير فلما ذهب عن ابراهيم الروع و جائته البشرى في حال مجادلتنا ان ابراهيم لحليم اواه منيب نادينا ابراهيم اعرض عن هذا فقوله يجادلنا حال ولفظ نادينا جواب اماهذا محصل ما حققه (لكنه اقبح فسادا من الوجهين السابقين ضرورة ان جعله الجواب حالا وارتكابه الحذف والاضمار على النحو المذكور انما هو من اقبح الامور لانه موجب لتضييع الاية واخراجها عن القرآنية ولايقبله من له ادنى مسكة و هذه الوجوه في فساده كافية (فتبين بمابيناه ان التوهم فاسد لايكاد ان يرجع الى معنى محصل (والعجب من ابن هشام فانه زعم ان قوله جائته جواب لماو الواو زائدة (حيث ذكر في المغنى وقال وفي آية المضارع ان الجواب جائته البشرى على زيادة الواو اومحذوف اى اقبل يجادلنا واعجب منه ماصدر عن النيسابورى فانه ذكر في المقام وجوها فاسدة (ومن جملتها ان قوله يجادلنا دليل على جوابها المحذوف وهو اجترء على خطابنا (حيث قال في تفسير قوله يجادلنا في قوم لوط وهو جواب لما على حكاية الحال اولان لماترد المضارع الى الماضى عكس ان ويحتمل ان يكون جواب لما محذوفا دل عليه يجادلنا اى اجترء على خطابنا اوقال كذا ثم ابتدء فقال يجادلنا وقيل معناه اخذ يجادلنا (ومثله ماصدر عن البيضاوى في انواره حيث قال في تفسير قوله يجادلنا في قوم لوط وهو اما جواب لما جيئى به مضارعا على حكاية الحال اولانه في سياق الجواب بمعنى الماضى كجواب لواو دليل على جوابه المحذوف مثل اجترء على خطابنا اوشرع في جدالنا او متعلق به مقام مقامه مثل اخذ اواقبل يجادلنا انتهى (اقول ان فساد ما ذكره النيسابورى و البيضاوى اظهر من ان يبين (ولايخفى ان هذه التوهمات كلها ناشئة مما اتفقوا عليه من انه يجب ان يكون جواب لمافعلا ماضيا وذلك اوجبهم الشك والارتياب واوقعهم التشويش و الاضطراب فصدر منهم مالايصدر من اصاغر الطلاب (وليت شعرى انهم ماراوا في الاجماع حتى قالوا بحجيته

في مباحث الالفاظ بحيث جعلوه مانعا عن التامل في المطالب العلمية وصيروه مقابلا للاية الشريفة حيث رفعوا ايديهم بعنها ففسروها بتفسيرات سخيفة واولوها بتاويلات ركيكة (ومن العجائب انه لم يتامل احدمنهم في ان الاية بمقتضى كونها كلام الله تعالى مصونة عن الخطاء بخلاف الاجماع فانه بمقتضى كونه عبارة عن اتفاق الاراء لايصون غالبا عن الخطاء (كيف ويتخلف في اغلب الموارد عن الواقع لكثرة الاشتباه والخطاء ولم يلاحظ احدمنهم ايضا في مرحلة التفسير شانها و كلهم لاحظوا طرف الاجماع لماعرفت انهم قالوا في تفسيرها رعاية لجانبه كلما جاء بافواههم وخطر ببالهم ووقع في اذهانهم كما رايت انه اتى من كل ناحية صوت وعرفت ان الاقوال باسرها مخالفة لمدلولها وذلك معنى فساد كلما ذكروه (فتبين بمابيناه عدم اندفاع الاشكال و بقائه على حاله فلابدلنا من دفعه وحله (فنقول في حل الاشكال ودفعه ان الفرق بين كلمة لما وكلمة ان ليس كماذكره السيدقه لماعرفت انه لايعقل كون المضارع بمعنى الماضي كما لايعقل عكسه (وانما الفرق بينهما ان كلمة ان تفيد التعليق وكلمة لماتفيد التوقيت هذا هو الفرق بينهما لا ماذكره المرتضى قه (واذاعرفت ذلك فاعلم ان مفادكلمة ان تعليق الجزاء على الشرط وهذا المعنى انما هومعنى حرفي مطرد في جميع الموارد ولايختلف ذاته وانما يختلف نحوه غاية الاختلاف (حيث انها تفيد تارة تعليق التحقق على التحقق وذلك فيما اذاكان الجزاء كالشرط ماضيا لان هيئة الماضي بدليل الاطراد تدل على تحقق المادة كقولك ان ضربت ضربت و معناه ان تحقق الضرب مني معلق على تحقق الضرب منك وذلك معنى توقف التحقق على التحقق (واخرى تعليق الاتصاف على الاتصاف وذلك فيما اذاكان الجزاء كالشرط مضارعا لان هيئة المضارع بدليل الاطراد تدل على اتصاف الفاعل بالمادة ضعفا كقولك ان تضرب اضرب ومعناه ان اتصافي بالضرب معلق على اتصافك به وذلك معنى توقف الاتصاف على الاتصاف (وثالثة تعليق التحقق على الاتصاف وذلك

فيما اذا كان الشرط مضارعا والجزاء ماضيا كقولك ان تضرب فقد ضربت ومعناه ان تحقق الضرب منى معلق على اتصافك به وذلك معنى توقف التحقق على الاتصاف (ورابعة تعليق الاتصاف على التحقق وذلك فيما اذا كان الشرط ماضيا والجزاء مضارعا كقولك ان ضربت فاضرب ومعناه ان اتصافى بالضرب معلق على تحقق الضرب منك وذلك معنى توقف الاتصاف على التحقق (وخامسة تعليق البعث على التحقق وذلك فيما اذا كان الشرط ماضيا والجزاء امرالان هيئة الامر بدليل الاطراد تدل على بعث الفاعل على اتصافه بالمادة كقولك ان عصيت فاضرب ومعناه ان البعث على اتصافك بالضرب معلق على تحقق العصيان منى وذلك توقف البعث على التحقق (وماذكرناه من صور التعليق فى المقام انما هو قليل من كثير ومن المعلوم انه لا يجب علينا استقصائها اذ الغرض منه ارائة ان الماضى فى جميعها كما عرفت انما هو بمعناه وليس فى شيئى منها كونه بمعنى المضارع وهو حاصل بماذكرنا من غير حاجة الى استقصائها (فظهر ان ماافاده علم الهدى قه ليس فى محله (واما كلمة لما فعدة اقسام بحيث يفيد كل واحد منها غير مايفيده الاخر ولاجل ذلك لايطلب جميعها فعلين وانما يطلبهما بعض منها (ولكن القوم لم ينقحوا مفادها ولا اقسامها بل خلطوا بعضها على بعض فوقعوا فى تشويش واضطراب لورود بعض اشكال بل اشكالات (فمن راجع الى كتبهم يرى تحيرهم فى حلها وعجزهم عن دفعها (فلابد لنا من بيان اقسامها حتى يتضح الامر غاية الاتضاح (فنقول ان الكلمة على اربعة اوجه (الاول كونها استثنائية على وجه مخصوص و خصوصيتها عبارة عن وقوعها بين موضوع منفى واقع قبلها وبين محمول واقع بعدها بمعنى كونها متوسطة بينهما وشغلها دائما رفع النفى عن الموضوع وسلبه عنه واثبات المحمول عليه و هذا معنى كونها استثنائية (نحو قوله عج ان كل نفس لما عليها حافظ و معناه بعد الرفع و الاثبات انه كل نفس عليها حافظ (وقوله سبحانه وان كل ذلك لما متاع الحيوة الدنيا ومعناه بعد

الرفع والاثبات انه كل ذالك متاع الحيوة الدنيا (ومنه يظهر معنى قوله تعالى ان كل لما جميع لدنيا محضرون (والموضوع المنفى قديذكر قبلها فى الكلام كما فى الموارد المذكورة (و قد لايذكر للضرورة نحوقول الشاعرا قول لعبدالله لماسقائناونحن بوادى عبدشمس وهاشم والتقدير ان هو لماسقائنا (والمعنى بعدالرفع والاثبات انه اقول لعبدالله هوسقائنا (والميزان المطرد فى لما هذه صحة قيام كلمة الامقامها (الاترى انه يصح ان يقال ان هو الاسقائنا كما يصح ان يقال فى قوله عج ان كل نفس لماعليها حافظ انه ان كل نفس الاعليها حافظ (و هدا المعنى جار فى سائر الموارد ايضا كما لايخفى (ومن العجائب ان ابن هشام فى المغنى عدالبيت من جملة المشكلات (وقال ومن مشكل لما هذه قول الشاعر اقول لعبدالله لماسقائناونحن بوادى عبدشمس وهاشم (فيقال اين فعلاها (والجواب ان سقائنا فاعل بفعل محذوف يفسرها وها بمعنى سقط والجواب محذوف تقديره قلت بدليل قوله اقول وقوله شم امر من قولك شمت البرق اذا نظرت اليه (و المعنى لما سقط سقائنا قلت لعبدالله شمه انتهى (فانه زعم ان لما فى جميع الموارد يطلب فعلين ولم يتفطن بان ذلك مختص ببعض الموارد (ولا يخفى ان مانسجه وانكان صالحا للصغار والاطفال الاانه موجب لافتضاحه بين الكبار والرجال (فانه فى القباحة يشبه بقول النحاة من ان العرب اماتوا ماضى يدع بترك المقال (و مادروا ان المضارع بلاماض كالعاقل بلاعقل ممتنع و محال (و بالجملة ان ماذكره فى معنى البيت انما يكشف عن فقد زكاوته وقلة بضاعته فى العلم والكمال (فحفظ الوقت اشرف من التعرض له ولامثاله بازيد من ذلك بلااشكال (و السلام على اخوانى المؤمنين من اهل العلم فى كل حين وحال (والتماسى من حضراتهم تاملا فيما ذكرته ثم قيل و قال (الثانى كونها كلمة جازمة للمضارع وليس مفادها كمفاد لم فانها مفيدة لنفى الاتصاف الازلى (كقوله عج لم يلد و لم يولد ولم يكن له كفوا احد بخلاف كلمة لمافانهامفيدة لنفى

الاتصاف بعد ومقتضاه رجاء الاتصاف بعد ذلك (كقوله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم و قوله عج بل لما يذوقوا عذاب وامثالهما (ولما هذه تطلب فعلا واحد اوهو المضارع ولا تطلب فعلين كما لايخفى (الثالث كونها ظرف زمان بالنسبة الى ماقبلها وهى تدخل دائما على الماضى ولا تدخل على المضارع اصلا (نحو قوله تعالى ولقدا هلكنا القرون من قبلكم لماظلموا (وقوله عج فقد كذبوا بالحق لماجائهم (وقوله سبحانه واسروا الندامة لما راوا العذاب الى غير ذلك من الموارد التى لاتعدو لاتحصى (فظهر ان لماهذه ايضا تطلب فعلا واحداوهو الماضى فقط ولا تطلب فعلين ايضا اصلا (الرابع كونها كلمة مفيدة للتوقيت ولاجل ذلك تسمى بالتوقيتية (و هى ككلمة اذا تطلب فعلين وتجعل الاول مدخولها والثانى جوابها و تفيد توقيت الجواب بزمان مدخولها بحيث يكون زمان جوابها مقرونا بزمان مدخولها فهى تفيد هذا المعنى انحرفى دائما كما ان كلمة اذا تفيده كذلك من غير ان يختلف المعنى فى شيئى منهما الاترى انه لافرق فى اتحاد المعنى بين ان تقول اذا ضربت ضربت وبين ان تقول لما ضربت ضربت اذ المعنى على كلا التقديرين واحد وهو ان تحقق الضرب منى موقت بزمان تحقق الضرب منك وليس ذلك الامعنى اتحادهما فى المعنى (لكن كلمة اذا تفيد الشرطية ايضا دونها ومعنى افادتها الشرطية انها تفيد توقف جوابها على مدخولها (نحو اذا بلغ الغلام فقد وجبت عليه الصلوة ومعناه ان البلوغ انما هو شرط للتعلق (ومنه يظهر معنى قوله ع اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل (وقوله ع الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيى فكلمة اذا يصح وقوعها فى الموارد المذكورة دون كلمة لما لانها لاتفيد الشرطية وانما تفيد التوقيت خاصة فمفادها اخص ومفاد كلمة اذا اعم منها هذا هو الفارق بينهما (واذا عرفت انها مختصة بتوقيت جوابها بزمان مدخولها تعرف انه لافرق فى ذلك بين ان يكون مدخولها فعلا واحدا وبين ان يكون متعددا مكررا بالعطف غاية الامران الجواب فى

القول فى ان القسم الرابع منها يفيد التوقيت

صورة التكرر يكون موقتا بزمان الفعل الاخير كما فى قوله عج فلما ذهبوا به واجمعوا ان يجعلوه فى غيابت الجب واوحينا اليه لتنبئهم بامرهم هذا وهم لايشعرون وجاؤا اباهم عشاء يبكون قالوا ياابانا الخ فقوله قالوا جواب لما وهو موقت بزمان الفعل الاخير (والمعنى انهم لما ذهبوا به الى ان جاؤا اباهم عشاء يبكون قالوا فى زمان مجيئهم ذلك (و بعد الكشف عن مفاد الكلمة و شغلها ينكشف ان لما هذه بخصوصها تطلب فعلين لامطلقا كما زعمه بعض من لاخبرة له (وينكشف ايضا انها قد تفيد توقيت تحقق جوابها بزمان تحقق مدخولها وذلك فيما اذا كان جوابها كمدخولها فعلا ماضيا كقولك لماقلت قلت ومعناه ان تحقق القول منى موقت بزمان تحقق القول منك و ذلك معنى توقيت التحقق بزمان التحقق (ومن هذا الباب قوله عج فلما ان جاء البشير القيه على وجهه ومعناه ان تحقق القاء القميص موقت بزمان تحقق مجى البشير (و منه يظهر معنى قوله سبحانه فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها (وقوله جل ذكره فلما راى ايديهم لاتصل اليه نكرهم (وقوله ولما بلغ اشده اتيناه حكما وعلما (وقوله ولما راى قميصه قدمن دبر قال انه من كيدكن (وقوله ولما فتحوا متاعهم ردت اليهم الى غير ذلك من الموارد (وقد تفيد اتصاف جوابها بزمان تحقق مدخولها وذلك فيما اذا كان مدخولها ماضيا وجوابها مضارعا (ومثاله فى الكتاب الكريم منحصر فى قوله فلما ذهب عن ابراهيم الروع وجائته البشرى يجادلنا فى قوم لوط ومعناه ان اتصاف ابراهيم ع بالمجادلة موقت بزمان ذهاب الروع عنه ومجى البشرى له وهو كماترى نص فى المطلوب (حيث ان جواب لما فيها انما هو قوله يجادلنا وهو مضارع و ليس فى القرآن آية دالة عليه الاهى (واما قوله تعالى فلما جائهم باياتنا اذاهم منها يضحكون وقوله عج فلما نجيهم الى البر اذاهم يشركون الى غير ذلك من الموارد فلادلالة بل لااشعار فيهما و فى امثالهما على المطلوب بمقتضى ان كلمة اذا فيهما وفى امثالهما انما هى للمفاجاة المانعة عن الدلالة على المقصود

القول فى انه لا معنى لتوهم التعارض بين الآية والاجماع

وذلك معنى انحصاره فيها (وتوهم لزوم المصادرة من استشهادنا بما هو محل النزاع ومورد الاشكال مندفع بانه يلزم فيما اذا كان النزاع والاشكال ممايعتدبهما وليس كذلك لان منشائهما انما هو اجماعهم على ان جواب لما يجب ان يكون ماضيا ولا يجوزان يكون مضارعا لكنهم لماراوا ان الاية دالة على خلافه زعموا التعارض بينها وبين الاجماع فقدموه عليها وفسروها بتفسيرات مضحكة واولوها بتاويلات ركيكة واهية (مع ان وظيفتهم عند ذلك اخذها والحكم بجواز كون جواب الكلمة مضارعا ايضا ورفع اليد عن الاجماع بالكلية (على انه لامعنى لتعارضهما اصلا اذ الاية الشريفة مصونة عن احتمال الخطاء والاشتباه بمقتضى كونها كلام الله تعالى بخلاف الاجماع فانه بمقتضى كونه عبارة عن اتفاق الاراء لاينفك عنهما غالبا (واذا عرفت انه لامعنى لتعارضهما تعرف ان النزاع والاشكال لامعنى لهما اصلا ولا اعتداد بهما جدا (فظهر ان الاية الشريفة كافية لنا فى اثبات المطلوب بحيث لايحتاج فى اثباته الى آية اخرى كيف ونحكم بمعونتها بجواز قولنا لما ضربت اضرب وامثاله وليس استشهادنا بها مصادرة كما لايخفى (فتبين بمابيناه ان كلما ذكروه فى تفسيرها فاسد لامعنى له (وبعد مابيناه من التقرير والبيان يظهر ان الاية المباركة مع كونها نصا فى المطلوب مشتملة على خصوصية متينة قد خفيت على جل الاساطين والفحول وذلك يكشف كشفا قطعيا عن الوهية جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (و من جملتها)قوله تعالى وان من امة الاخلافيها نذير (اعلم ان الاية بناء على تفسير المفسرين محل للاشكال فانهم اجمعوا على فعلية خلافيها وقالوا بانه فعل ونذير فاعله والضمير المجرور فى قوله فيها راجع الى الامة يكون معناها مستلزما لخلو الامة فى كل زمان من نذير وهو مناف للضرورة والبداهة (هذا محصل الاشكال ولم اراحدا منهم ان يصرح به وان التفتوا اليه فى بيان المراد (حيث قالوا بان خلا بمعنى مضى فكانهم دفعوا به الاشكال وفهموا به انه يرد فيما اذا كان خلا بمعناه واما اذا كان بمعنى

القول فی ابطال کون خلا بمعنی مضی و ما بمنزلته

مضی فلا یرد اصلا وح یکون المعنی انه مضی فیها نذیر لکنه کما تری لیس الا تکلفا (وظنی فی ارتکابهم به انهم لما راوا ان خلا لایتعدی بکلمة فی ومضی یتعدی بها قالوا بذلك الجاء تخلصا من الاشکال (وکیف کان لاباس لنا ان نذکر کلام عدة من اهل التفاسیر فی المقام توضیحا للامر وابراما للمرام (قال الطبرسی قه فی مجمعه فی تفسیر قوله وان من امة ای ما من امة من الامم الماضیة الا خلا فیها نذیر ای مضی فیها مخوف ینذرهم فانت مثلهم نذیر لمن جحد بشیر لمن وحد (قال الجبائی وفی هذا دلالة علی انه لا احد من المکلفین الا وقد بعث الیه الرسول (وقال البیضاوی فی انواره فی تفسیر قوله وان من امة اهل عصر الا خلا مضی فیها نذیر من نبی او عالم ینذر عنه و الاکتفاء بذکره للعلم بان النذارة قرینة البشارة سیما وقد قرن من قبل اولان الانذار هو المقصود الاهم من البعثة (وکذا فی الصافی ذکر ان خلا بمعنی مضی (نعم ذکر فی تفسیر الجلالین انه بمعنی سلف وهو یشبه بمضی فی المعنی (حیث قال فی تفسیر قوله وان من امة الا خلا سلف فیها نذیر بنی ینذرها (والحاصل انهم اتفقوا علی فعلیة خلا واختلافهم فی انه بمعنی مضی او ما بمنزلته (هذا محصل ما افادوه فی المقام (لکنه فاسد (ویدل علی فساده وجوه (الاول انه لا اشکال فی ان کل لفظ واجد لخصوصیة واللفظ الاخر فاقدلها ومقتضاه انه لا یمکن ان یوجد فی لغة العرب لفظ بمعنی آخر اذ الخصوصیة مانعة عن ذلك سیما فی کلامه تعالی ضرورة ان الحکیم المتعال وضع فی کتابه کل کلمة فی محلها علی وجه خارج عن طوق البشر ولذلك جعله معجزة لحبیبه محمد صلعم سید البشر فلا یمکن ان یتطرق الیه التغییر او التبدیل والا لیوجب ذلك تضییع الکلام و تفویت المقصود والمرام وذلك معنی عدم الامکان فکونه بمعنی مضی او ما بمنزلته مما یستحیل ولا یعقل فالتوهم فاسد لامحصل له (الثانی ان خلا من الخلو وهو مقابل الملا یقال الاناء اما مملو من الماء او خال منه وذلك معنی المقابلة بخلاف مضی فانه من المضی وهو مقابل الاستقبال یعنی گذشته

مقابل آینده است (وذلك ایضا معنی المقابلة وقد تری اختلاف التقابل فیهما ولاشبهة فی انه لایعقل
مع اختلاف التقابل ان یکون خلا بمعنی مضی اوما بمنزلته لاجل انه لاربط ولامناسبة بینهما اصلا
(وبعبارة اخری انهما کالعلم و الحرکة فی انتفاء الجامع بینهما فکما لایمکن ان یکون العلم
بمعنی الحرکة کذلك لایمکن ان یکون خلا بمعنی مضی اوما بمنزلته فکونه بمعنی مضی اوما
بمنزلته ممایستحیل ولایعقل فالتوهم فاسد لامعنی له (الثالث ان التعدی بکلمة فی وان جاز فی
مضی وما بمنزلته الا انه لایثبت به المدعی لعدم الملازمة بینهما (مع ان الجار والمجرور فی قوله
فیها یحتمل ان یکون متعلقا بقوله نذیر لابقوله خلا وح فلایتم الاستدلال لتطرق الاحتمال
فکونه بمعنی مضی اوما بمنزلته ممایستحیل ولایعقل فالتوهم فاسد لاوجه له (الرابع ان التوهم
منتقض بزمن حیوة الانبیاء علیهم السلام ضرورة ان کل نبی فی زمن حیوته کان فی امته ولم
یکن ماضیا ولاسالفا عنهم وذلك معنی تخلفه وعدم اطراده وهو دلیل علی ان خلا لیس بمعنی مضی
ومابمنزلته فالنقض وارد ولیس له دافع فکونه بمعنی مضی اومابمنزلته ممایستحیل ولایعقل فالتوهم
فاسد لایکاد ان یرجع الی معنی محصل (فظهر من الوجوه الاربعة المذکورة فساد ما ذکروه
(والتحقیق ان لفظ خلا فی الایة المبارکة لیس فعلا کی یشکل و یحتاج الی الدفع و انما هو
حرف استثناء مؤکد للاستثناء ومعنی الایة فرسیا هکذا هیچ امتی نیست مگر مگر در آن
امة نذیر است (فاندفع الاشکال ولم یبق للتوهم بوجه مجال (وبعد هذا التقریر والبیان یظهر
ان الایة مع کثرة ظهورها وزیادة وضوحها قدخفی علی الجمیع معناها وذلك یکشف کشفا قطعیا
عن الوهیة جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (و من جملتها) قوله عج
ایاك نعبد وایاك نستعین (ولایخفی انه لااشکال فی ان من اراد ان یفعل فعلا من الافعال فلابد له
من تقدیم الاستعانة اولا ثم الشروع للفعل المقصود هذا هو المتداول المعمول به فی جمیع المقامات

القول في دفع الاشكال وحله

(لكن يشكل ذلك في الاية اذ العبادة فعل من الافعال وقد صار في الاية كماترى مقدما على الاستعانة مع أن اللازم انما هو العكس (هذا محصل الاشكال الذى سنح للنظر القاصر (فلا بد من دفعه و هو يتوقف على بيان الفرق بين عبد وتعبد (فنقول في بيانه ان عبد من العبد يقال عبد يعبد عبدا و هو بلحاظ انتسابه الى الفاعل مصدر ومعناه بالفارسي بنده شدن ومع قطع النظر عن الانتساب اسم مصدر ومعناه بالفارسي بنده (ومعنى عبد بنده شدنه بنده كى كرد كما زعموه (والمعنى الذى ذكرناه مطرد في جميع الموارد ونذكر عدة منها ليتضح الامر غاية الاتضاح (منها قوله لا اعبدما تعبدون يعنى بنده نميشوم من بآنچه بنده ميشويد شما (ولا انتم عابدون مااعبد يعنى و نه بنده شونده ميباشيد شما بآنچه بنده ميشوم من الى آخر السورة والغرض ارائة ان الكلام في سورة الجحد ناظر الى اصل الدين لا الى فرعه (ومنها قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين يعنى مامور نيستند مردم مگر ازبراى اينكه بنده شوند بخدا بروجه اخلاص يعنى چيزى را باو شريك قرار ندهند (وقد ترى ان الاية نص في التوحيد وصريحة في اصل الدين (فما استدلوا بها على كون الريا مبطلا للعبادة ليس في محله اذ لا اشعار فيها بالفروع اصلا كما لا يخفى (ومنها قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون (يعنى خلق نكردم من جن وانس را مگر از براى اينكه بنده شوند بمن و بشناسند مرا (وهذا ايضا كماترى ناظر الى اصل الدين (ولذلك قال المفسرون في تفسيره اى ليعرفون وغيرها مما يدل على المطلوب (بخلاف تعبد فانه من التعبد الذى هو العمل بوظائف العبودية والخدمة على المولى (فمعنى تعبد بنده كى كرد اذ التعبد لا يتحقق الا بعد ان يكون الشخص عبد الله تعالى واتخذه مولى لنفسه فهو مؤخر عنه رتبة يعنى بنده كى فرع بنده شدنست (هذا هو الفرق بينهما (وبعد الكشف عن ذلك ينكشف ان قوله عج اياك نعبد ليس بناظر الى الفروع كى يرد الاشكال وانما هو ناظر الى اصل الدين فلا يرد اصلا فان قوله تعالى

اياك نعبد واياك نستعين معناه فارسيا هكذا ايخدا بتو عبد وبنده ميشويم وازتوطلبيارى ميكنيم اذ من المعلوم ان الاستعانة ايضا فرع لكونه عبدالله عج بمعنى انه مؤخر رتبة يعنى استعانة هم فرع بنده شدنست (فاندفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال (فظهر ان الاية الشريفة مع كونها كلاما متعارفا ومخترعا متداولا قد خفى ايضا على الجميع معناها وذلك يكشف كشفا قطعيا عن الوهية جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (و من جملتها) قوله جل جلاله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين (اعلم انه قد حدث لى من خطرات نفسى فى هذه الاية الشريفة اشكال عظيم جليل (ومن هذه الجهة اقتصرت على ذكره وايراده واعرضت عن دفعه وحله (وهو انه لايجوز ان يكون قوله ولا الضالين معطوفا على قوله غير المغضوب عليهم لوجود التنافى بين المعطوف والمعطوف عليه لفظا ومعنى (والامر فى الاول واضح ضرورة ان كلمة غير فى قوله غير المغضوب عليهم اسم معناه استقلالى وكلمة لا فى قوله ولا الضالين حرف معناه آلى (ولا شبهة فى انه لايجوز عطف ماله معنى آلى على ماله معنى استقلالى (وذلك معنى وجود التنافى بينهما من حيث اللفظ (و الامر فى الثانى اوضح ضرورة ان لفظ غير فى قوله غير المغضوب عليهم انما هو وصف للموصول وهو الذين فى قوله صراط الذين (ومقتضاه اشتمال الكلام على موصوف وصفة وذلك يقتضى ان يذكر بعده لفظ غير مثله كى يصح عطفه عليه وح يجب ان يقال غير المغضوب عليهم وغير الضالين (ولكن الامر فى قوله ولا الضالين ليس كذلك حيث ان لفظ لا فيه انما هو حرف سلب ومقتضاه اشتمال الكلام على ايجاب وسلب وذلك يقتضى ان يذكر قبله حرف سلب مثله كى يصح عطفه عليه وح يجب ان يقال لا المغضوب عليهم ولا الضالين اذ المعنى انه اهدنا صراط المنعم عليهم لا صراط المغضوب عليهم ولا صراط الضالين (وذلك معنى وجود التنافى بينهما من حيث المعنى فان اشتمال الكلام على موصوف و صفة

قضية واشتماله على ايجاب و سلب قضية اخرى ضرورة ان تغايرهما موضوعا وحكماً ونسبة غير خفي على احد (فلايعقل اختلاطهما بالعطف (وذلك معنى عدم جواز ان يكون قوله ولاالضالين معطوفا على قوله غير المغضوب عليهم (هذامحصل الاشكال) وهو كماترى في العظمة بمكان غني عن البيان ولم اراحدا من العلماء المتقدمين والمتاخرين من العامة و الخاصة من المفسرين وغيرهم ان يتوجه على هذا الاشكال ويبحث عنه (ويجرى هذا الاشكال في قوله عج فمن اضطر غير باغ ولاعاد و امثاله ايضا كمالايخفى (ثم انا اعرضنا عن حل عقده و وذرناه في سنبله (وجعلنا حله موكولا الى حضرات اهل العلم من ازكيائهم المرضيين ايدهم الله تعالى في الدنيا والدين وصانهم عن آفات السموات والارضين (فعليهم التامل والتعمق اولافي اصل الاشكال (ثم رفع النقاب عن جماله على نحو لايبقى للتوهم بوجه مجال (ولعل ان يحصل لهم من ربهم اجر مستمر ماله من زوال (بتفضل من الله الكبير المتعال (قدتمت الرسالة الموجزة الممحضة لكشف الحجاب

عماهو من وجوه اعجاز بعض آيات الكتاب الكريم والفرقان العظيم

ولكن الحوادث الماطرة المبلية صارت مانعة عن الكشف عنها

بازيد من ذلك (فالحمد لله على آلائه والشكر له على نعمائه

و التحية على امنائه و اللعنة على اعدائه عدد خلقه

في ارضه وسمائه من الان الى يوم لقائه (وقع

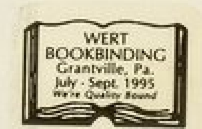
الفراغ منها في شهر شعبان وقدمضى من هجرة

نبينا صلعم الف و ثلثمائة و خمسون عاما

خاتمه يافت كتاب كشف الحجاب در سلخ شوال ۱۲٦٦ بيد الاقل

الموسوى عباس چهارباغى از برادران دينى التماس دعا دارم


VETUS & TESTA-
NOVUM MENTUM
DEI SVB NVMINE VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY


WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
July - Sept. 1995
We're Quality Bound


Princeton University Library
32101 075938553